

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

---

1 8 4 6.

Neunzehnter Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 4 6.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1846 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1846.

Inhalt des Jahrgangs 1846.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen. Seite

Recensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen. Seite

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen und Uebersichten.

Zur neuesten apologetischen Evangelienlitteratur.

Kirchliches.

Abhandlungen.

1.

Die Gesammterscheinung des Antinomismus
oder
die Geschichte der philosophirenden Sünde im Grundriß.

Von
D. C. J. Nitzsch.

Einleitung.

Vor vielen Jahren habe ich eine Darstellung des Antinomismus der jüdischen und christlichen Gnostiker angekündigt a). Abgekommen von diesem Gegenstande und durch neuere, zum Theil entsetzliche Ereignisse wieder angeregt, ihn vorzunehmen, trug ich näher befreundeten Gelehrten eine Untersuchung über den Karpokrates und Epiphanes vor. So haben sich mir nach und nach die Gesichtspunkte bestimmt, unter welche das Ganze der ähnlichen Erscheinungen zusammengefaßt werden kann. Es lohnt die Mühe, die Geschichte der Sittlichkeit in Hinsicht dieses verneinenden oder revolutionären Momentes zu entwerfen. Die methodische Gesetzwidrigkeit ist meines Wissens nur an dem einen und anderen Orte

---

a) Theolog. Stud. 1816. 1. S. 31 f.

ihrer Erscheinung genauer und demnach doch nirgends genau genug beobachtet worden. Ohnehin fehlt es an Untersuchung der sittlichen Dogmengeschichte. Es muß aber zur Schärfung des sittlichen Begriffs und zur Stärkung des sittlichen Glaubens, zuvor schon zu weiterer Einsicht in die zarte Verbindung zwischen Sittlichkeit und Wissenschaft, Sittlichkeit und Frömmigkeit gereichen, wenn es gelingt, den Blick in diese Abgründe zu sichern. Zur Anregung und Leitung für Folgende will ich, dem die weitere Ausführung nicht beschieden seyn dürfte, einen Versuch machen, was ich gefunden, im Grundrisse darzulegen.

I. Begriff des Antinomismus.

Der Antinomismus ist ein neuerer Name, dem im Alterthume die Benennung der Antitakten [a]) (der Widersetzlichen gegen die Sittengesetze, als Ordnungen des Zwischengottes) am meisten entspricht. Er wurde im Streite Luther's [b]) gegen Johann Agricola (1527—1538) oder vielmehr gegen die excentrischen Wortführer der Richtung des Eislebeners in Anwendung gebracht, in einem Falle, wo die Sache, die er anzeigt, wenn man auf den wahren Sinn [c]) Agricola's eingeht, gar nicht vorhanden war. Es gab innerhalb der reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrh. mancherlei Verleugnung und Verkehrung der sittlichen Substanz; was aber Agricola bestritt, war die Bedürftigkeit des Evangeliums, in seinen

---

a) Clem. Alex. Strom. III, 5. §. 34: ἄλλοι τινές, οὓς καὶ ἀντιτάκτας καλοῦμεν. — Nach ihm Theodoret. Haer. fab. comp. I, 16.

b) Disputationes contra Antinomos. Vergl. Sol. Decl. de lege et evangelio, und de tertio usu legis, wo die Antinomer öfter erwähnt werden.

c) Car. Lud. Nitzsch de antinomismo Io. Agricolae. Prol. II. p. 56—36.

heilenden Wirkungen von irgend etwas Anderem, von irgend einer ihm äußerlichen Gesetzes- oder Sittenlehre vorbereitet, unterstützt und ergänzt zu werden. Stellte er jede Bedeutung des Gesetzes für die Begründung der christlichen Gesinnung in Abrede, so forderte er darum nicht minder Buße und Heiligung; nur daß ihm Christus die unzertrennliche einige Ursache der Buße und Gnade, und die „Verletzung des Sohnes" die Zusammenfassung des Unsittlichen und Unheiligen war. Und wenn er nun auch aus Gründen des zu eng und einseitig gefaßten Begriffs vom Gesetze einen zu schroffen, abstracten Unterschied des gesetzlichen und Gnadenstandes lehrte, und weder den Momenten der biblischen Lehre: *νόμος πνευματικός* (Röm. 7, 14.), *νόμος θεοῦ* (Röm. 8, 7.), *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος* (Röm. 7, 6.), *νόμος πνεύματος, τῆς ζωῆς, νόμον ἱστῶμεν* (Röm. 3, 31.) gerecht werden, noch dem Scheine, der christlichen Sittlichkeit alle Objectivität zu rauben, entgehen konnte: so ist doch mit diesem Fehler so wenig als mit irgend einer Lehre von der Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes für Christen der Begriff des Antinomismus erschöpft oder auch nur begründet.

Allerdings handelt es sich um eine Lehre [a]) und nicht um die Gesetzwidrigkeit überhaupt. Es ist von der Ungerechtigkeit die Rede, die nach ihrer Begründung strebt, die sich ins Denken aufnimmt, von der philosophirenden Sünde. Die Sünde geschieht zwar wider die Vernunft und Philosophie, aber ohne ein Philosophiren kommt sie nicht zu ihrer Wirklichkeit. Erste Unschuld und Einfalt kennt weder den eigenen, noch den freien Willen. Sie reflectirt nicht über das Gebot; sie hält es nicht, sondern wird von ihm gehalten, bis endlich — weil eben dieser kindische Zustand nicht dauern

a) Matth. 5, 19: *λῦσαι τὴν ἐντολὴν — καὶ διδάσκειν οὕτως.*

soll — ein Anderes geschieht. Der Uebergang von kindischer Unschuld zur Sünde oder zur Gerechtigkeit ist allezeit ein Anfang des Denkens, ein Wahrnehmen des Ichs und des Andern, ein Durchlaufen der Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit. Indessen ist das Denken nur das Zufällige an der Sünde, so lange diese noch mit dem begleitenden Bewußtseyn der Ausnahme von der Regel zu Stande kommt. Was so von Lüge an der Sünde ist, tritt als Erklärung und Entschuldigung eben dieser Ausnahme auf, wobei wie bei allen weinenden oder lachenden Sclaven der Sünde mehr oder minder Anerkennung und Verehrung der gegenständlichen Ordnung übrig bleibt. Allein die gehäuften Ausnahmen drohen der Regel, selbst Ausnahme zu werden. Das Subject begnügt sich je länger desto weniger mit dem Objecte zu capituliren oder sich gegen dasselbe zu vertheidigen, es geht zur Offensive über, der Diener will zum Herrn werden. Man geht damit um, wenn vorderhand auch nur auf einzelnen Pflichtgebieten, den Unterschied des Guten und Bösen aufzuheben oder gar umzukehren. Denn da sich die unendliche Bestimmung des Menschen zur Vernünftigkeit, zur Uebereinstimmung mit sich und mit Gott, auch dann noch an ihm vollziehen muß, wenn er eben von diesen Dingen abgefallen ist und, so viel an ihm liegt, diese Bestimmung verloren hat: so kann die Sünde, die die Anomie ist, nachdem sie Willensrichtung und Handlungsweise geworden oder indem sie dieß wird, nicht anders als die Absicht haben und den Versuch machen, sich als eine nur tiefer liegende Weisheit oder als eine höhere Gerechtigkeit, auf allen Fall als Natur und Unschuld, als ein Nothwendiges im Freien zu denken und denkbar zu machen. Zwar die einzelne Sünde mag durch Unbesonnenheit, mehr durch ungläubigen Impetus als durch Vernünftelei geschehen, aber in ihrem Bezuge auf die Grundsünde oder in ihrem Auswachsen zu irgend

einer Stufe des Lasters nimmt sie auch schon an dem erkünstelten, an dem erdachten grundlosen Grundsatze Theil. Und es läßt sich im Allgemeinen nicht leugnen, daß sie dabei auch in ihrer Art alle Grade des denkenden Wissens vom ersten, besten bis zum speculativen oder mystischen durchläuft. Dagegen läßt sich auch voraus nicht bestimmen, wo der Teufel mehr sein Spiel habe, wo die Ungerechtigkeit, die zuzurechnende, größer sey, ob inmitten der begeisterten Frechheit, welche der Licentia Altäre errichtet [a]), der Hölle Lebehoch bringt, oder in der Schule der „dämonischen Weisheit" (Jak. 3, 15.), welche die Sünde systematisirt, ob bei wilder Abwehr alles Denkens und Glaubens oder bei paranomistischer Behandlung göttlicher Gebote. Rohheit zwar und Bildung stehen sich nicht gleich; allein Frechheit ist etwas Anderes als Rohheit; Frechheit ist innere Heuchelei, Heuchelei ist innere Frechheit. Es kommt auf natürliche Gemüthsart und auf Bildung an, ob man zur einen oder anderen sich neige; an und für sich stehen sie sich in der sittlich-religiösen Würdigung gleich.

Wenn nun auch die gesetzwidrigen Lehren in jedem roheren oder feineren Ausbaue an der Gesetzwidrigkeit des Herzens eine Voraussetzung haben und das wissenschaftliche Werk des Fleisches sind: so läßt sich doch der Antinomismus weder aus der vorher schon daseyenden Anomie, noch aus der allgemeinen Nöthigung des Handelns, sich mit dem Denken in Verhältniß zu setzen, hinreichend erklären. Wir verstehen so den Antrieb zu der in Rede stehenden Denk- und Lehrart, noch nicht die Macht des Antinomismus, sich und Andere zu täuschen. Seine Macht liegt in den Anschließungspunkten, die ihm die unvermeidliche Entwickelung des menschlichen Sitten-

---

a) Cicero de legg. II, 7: vexati nostri Lares familiares, in eorum sedibus exaedificatum templum Licentiae.

lebens gewährt. Die Hauptmomente der Fortschreitung einer gemeinsamen oder individuellen Sittlichkeit sind immer solche, in welchen sich zur Vollziehung höherer Regeln niedere auflösen müssen. Je nachdem nun das Eine und Andere unter dem reinen und kräftigen Nachdrucke des Geistes oder leidenschaftlich geschieht, tritt die sittliche Schönheit der freieren Gesetzlichkeit oder die Carricatur der Sitte und des Begriffes, das Paranomische und Paralogische hervor. Man denke sich den Zeitpunkt einer urchristlichen Erneuerung des jüdisch-pharisäischen Sittenlebens, oder der schon vorangegangenen essenischen, hellenistischen, oder den daneben und rückwärts liegenden, wo die mythischen Gründe einer götterfürchtig bestimmten hellenischen Sitte in den Augen der philosophischen Bildung dahinsanken; oder man denke sich die reformatorische Zeit des sechzehnten Jahrhunderts und alle ihre Anhebungspunkte im Mittelalter, oder endlich den heutigen Fall des plötzlich abgeschafften Tabu (der priesterlichen Satzung, des religiösen Bannes), und den von seinen Satzungen und Bannen allen durch das Evangelium entbundenen Hindu, Parsen, Muhamedaner oder Juden. Mit dem Fortschritte von der Heteronomie zur Autonomie, von beiden zur wahren Eunomie, zur wahren Theonomie ist die verhältnißmäßige Antinomie gegeben, an welche sich die schlechte eilig anschließt, die aus der Anomie geborene und in dieselbe zurückgehende Antinomie. Und zwar auf eine zwiefache Weise gereicht der Fortschritt, von welchem die Rede ist, dem Antinomismus zur veranlassenden Ursache. Zunächst zwar feiert da die Freiheit ihre Feste, es sey nun, daß sie das Heil des Glaubens oder des Denkens zu preisen hat; der Fanatismus dieses Festes ist die Licenz, die Frechheit. Sie sendet den abrogirten Satzungen alsbald die sittlichen Ordnungen nach; ein Erfolg, der gewiß allezeit in desto

höherem Grade eintritt, wenn der Kampf der Befreiung auf dem Gebiete hypokritischer pharisäischer Herrschaft ausgebrochen ist und die vorangegangenen Richtungen auf das Höhere und Innigere unter langem Drucke gehalten worden sind. Diejenigen aber, die der Freiheit sich freuen, ohne sie zum Deckmantel der Bosheit zu machen (1 Petr. 2, 16.), finden die große Aufgabe vor, schon in seinen Geburtszeiten den neuen Christ in neuen Lebensweisen und Sitten behufs der Gemeinschaft auszuprägen. Auch die Kirche des Evangeliums bedarf Sitten und Ordnungen; auch der regenerirte Staat will sich verfassen und gestalten. Könnte dieß vollkommen im Geiste der Liebe und des Vertrauens geschehen, folglich mit lebendigem Bewußtseyn vom Unterschiede des Innern und Aeußern, des Ewigen und Zeitlichen, Freien und Willkürlichen geschehen, so würden die Ordnungen, die sich bilden, nicht nur für sich selbst reiner und gerechter ausfallen, also nicht theilweise das Unrecht heiligen, sondern auch beweglicher in den Händen des fortbildenden Gemeingeistes bleiben; das an sich Veränderliche würde sich nach der Regel des Unveränderlichen frei gestalten, erneuern, erweitern, beschränken. Nun aber hat der Libertinismus schon sein Haupt erhoben, dieser und der Ascetismus stärken sich gegenseitig; beiden zum Gegengewichte wird der neue Begriff des gemeinsamen Lebens eilig zur Verwirklichung gebracht und alsbald dogmatisirt, divinisirt. Dort Defect, hier Exceß in der Thätigkeit für das Gemeinsame stärken die Herrschaft und die Herrschsucht; Furcht und Angst und Mißtrauen treiben zu einer Gesetzlichkeit, welche alleiniger Grund und Zweck des Lebens seyn will; zu einer äußerlichen, die der inneren, der Sittlichkeit, spottet, zu einer hierarchischen oder politischen, patriotischen Tyrannei, welche nichts Geringeres als das Opfer des Familien- und Privatrechtes fordert, und damit endigt, jedes Unrecht zu berechtigen, das Ge-

wissensrecht niederzutreten und alle Objectivität der sittlichen Wahrheit in einzelne ersonnene Zweckbegriffe zu zersetzen. Dieß ist die lange und vielfach vorbereitete jesuitische Kirchenmoral. Und so kommt denn der Fanatismus der bindenden Richtung mit dem Fanatismus der freilassenden, der Nomismus selbst mit dem Anomismus zu Einem antinomistischen Resultate, zu dem Resultate der philosophisch oder theologisch vertheidigten oder gar verordneten Sünde. Wohl scheint es, als müßten sich diesen beiden Hauptpunkten des Anlasses zur Verkehrung der Moral alle anderen bösen Zufälle der zeitlichen Entwickelung des denkenden und glaubenden Sittenlebens unterordnen lassen. Denn ist es der irrenden und lügenden Sünde, dem Unglauben, einmal gelungen, die Einheit der sittlichen Idee so dualistisch zu trennen, daß die Tugend der Pflicht entledigt, und daß das pflichtmäßige Thun der freien Tugend beraubt wird: so muß dieser Trennungsproceß in vielerlei einzelnen Fällen vorbereitet worden seyn und vielerlei Nachwirkungen haben. Auf der einen Seite vermannichfaltigt sich der Gemeindezweck, das Gemeinderecht seiner Natur nach in mehreren Verhältnissen und geselligen Bestimmungen, welche ihre verhältnißmäßige Selbständigkeit haben. Zersprengt aber die gleichsam polytheistische Selbstsucht jene gegebene Einheit, so usurpirt jeder Atom die alleinigen Rechte des Ganzen, oder so wird das wieder ergriffene abstract allgemeine Recht zur Unterdrückung des besonderen und einzelnen in Ansehen und Kraft gesetzt. Der Thyestes des Seneca behauptet, entweder sey die königliche Gewalt nichts oder sie müsse auch das Privilegium, Böses zu thun, enthalten; Kaiphas will, daß des Volksbesten wegen der einzelne Bürger, wenn auch unschuldig, hingerichtet werde; jeder Particularismus der Secte, der Kaste, des Standes und Amtes erdenkt sich seine eigene

unsittliche Sittenlehre, und nicht nur die Staatskunst hat sich bis auf die neuesten Zeiten ihre Unabhängigkeit von jedem allgemeinen Grundsatze in ihren gerühmtesten Meistern, nämlich das Recht, bloß nach Umständen zu handeln, vorbehalten, sondern es werden auch, namens der Civilisation und des Philanthropismus, sogar noch täglich persönliche Rechte aufgeopfert. Auf der anderen Seite, nämlich auf Seiten des Fortschrittes zur Freiheit, ist es das Gleiche. Wurde dort — im Gebiete der Pflicht-Idee — das leidenschaftlich aufgefaßte Verhältniß des Besonderen und Allgemeinen zu einer Gelegenheit des Paranomismus, so führt hier — auf dem Gebiete der Tugend-Idee — das gefälschte Verhältniß des Idealen und Realen, des Geistigen und Natürlichen, zu den mannichfaltigsten unsittlichen Lehrarten. Ueberall, wo man das Gesetz des Geistes und der Freiheit preist, ist die Mißdeutung nahe, einmal eine dogmatische, die pantheistische oder dualistische, und dann auch eine sittliche. Der Dualist verwirft den Genuß und Gebrauch des Natürlichen, der Pantheist macht ihn gleichgültig. Fürs Erste vergleichgültigt der Idealist die sinnlichen Verhältnisse überhaupt, fürs Andere erhebt er die Wissenschaft oder die Kunst, oder die Genialität überhaupt zur vollkommenen Selbständigkeit und setzt jede auf den Thron der sittlich-religiösen Idee, woraus unausbleiblich unsittliche Sittenlehren entspringen. Es ist aber auch gar keine Gewähr vorhanden, daß der Idealismus nicht in Realismus sich umsetze, ja in Materialismus, oder daß sich diese Denkarten schlechthin für sich setzen und dem Individuum sowohl als der Gemeine gestatten, sich nach Vorherbestimmung ins Geistige und Hylische zu theilen. Die erste Veranlassung auch dazu liegt in der aufgegangenen Wahrheit, daß das Natürliche gut und rein und die menschliche Bestimmung für dasselbe in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit eine Berechtigung sey. Wir sind keine Wald-

brüder, keine Sonderlinge, sagt der Apologet [a]), navigamus, militamus, rusticamur et mercatus miscemus. Fehlt nun der religiöse Geist, der die Allheit der Güter und Bestimmungen durch Unterordnung in Einheit zusammenfaßt, so stellt sich desto sicherer der Sophist ein, der, entweder von der Sittlichkeit der Kraft und Kraftäußerung oder von der Noth ausgehend und so zur Nothwendigkeit fortschreitend, eine Moral der Nützlichkeit und des Gewinnes, oder vielmehr des Wuchers und der Räuberei dem mercantilischen oder militärischen Volksgeiste zu Gunsten, überhaupt eine Weltmoral fertig bringt, die nur eben bescheiden genug ist, sich nicht für die einzig mögliche anzusehen.

Mehreres, was den Begriff des Antinomismus und die in ihm philosophirende Sünde angeht, ist auf diese Weise klar geworden. Einmal daß er sammt der ihm vorausgesetzten Gesetzwidrigkeit und Sünde selbst, deren Gedanke er ist, in dem falschen, verkehrten Unendlichkeitstriebe, in der Selbstsucht wurzelt, und dann dieß, daß ihm eben der Fortschritt des sittlichen Wissens, Denkens und Bildens die mächtigste Veranlassung gibt. Zugleich hat sich der Umkreis antinomistischer Erscheinungen schon vorläufig zeichnen müssen. Anderes ist aber noch nicht deutlich. Denn es darf doch nicht unserer subjectiven, vielleicht rigoristischen Meinung überlassen werden, was Gesetz und was als solches allgemeingültig, und welche Auflehnung und Protestation gegen Gesetzliches Lüge der Sünde sey, zu bestimmen; eben so wenig dürfen wir der beständigen Exception gegen die Bestimmbarkeit des Rechten und Guten Raum lassen. Es kommt demnach auf den Begriff des Gesetzes und seiner Entwickelungsgeschichte an, wenn die Thatsachen der antinomistischen Richtung erkennbar werden sollen.

---

a) Tertull. Apol. 42.

Sie können offenbar nur stattfinden, wo das Gesetz gekannt wird, und nur in dem Maße, als es offenbar und anerkennbar geworden ist. Sie können dort nicht vermuthet werden, wo es für ein gewisses Gebiet gerade der am meisten sittliche und religiöse Geist ist, dessen Suchen nach einer Formel der Pflicht gegen eine sittliche Gefühlsweise, oder dessen starker Ausdruck in seiner Unmittelbarkeit gegen eine angenommene Formel verstößt. Kommt es z. B. auf die nähere Bestimmung der Pflicht der wahrhaftigen Rede und dann auch auf das Bedingte oder Unbedingte dieser Pflicht an, so entscheiden bekanntlich Basilius und Augustin, Calvin und Kant ganz anders als Chrysostomus und Hieronymus, als Luther und Jacobi. Die letzteren erlauben, ja fordern zu Zeiten eine falsa significatio cum voluntate fallendi, die ersteren erkennen ihr nicht die mindeste Berechtigung zu. Folgt nun daraus wohl, daß nur die einen die sittliche Substanz und in ihr das Recht Gottes vertreten, die anderen aber beides verrathen und der lügenden Sünde selbst sich zu wissenschaftlichen Werkzeugen hergeben? Dürfen wir einem Jacobi, der „lügen will wie Desdemona sterbend log", deßhalb, weil er das sittliche Leben der Schriftmäßigkeit des sich absolut und adäquat vollendenden Begriffes entzieht, gesetzt auch, daß er dabei einen noch schwereren und gefährlicheren wissenschaftlichen Irrthum beginge, als es wirklich der Fall ist, irgend einen Verrath an der sittlichen Idee Schuld geben? Gewiß nicht; und um so weniger, wenn sich in seiner Lehre so sehr wie in seinem Leben die zarteste und gewissenhafteste Rücksicht auf das Heilige der Rede und der Wahrhaftigkeit nachweisen läßt. Vertheidigt dagegen ein anderer Philosoph a), auf den stoischen Standpunkt zurückfallend, den Selbstmord, so ist es freilich damit schon ein anderes;

a) Jak. Fr. Fries, neue Kritik der Vernunft. III. S. 195 ff. Stillschweigend berichtigt ihn de Wette, Sittenlehre. III.

denn soll nicht offenbare Schwärmerei für Frömmigkeit gehalten werden, so läßt sich bei der Apologie des Selbstmordes ein religiöses Princip der Ansicht und Behandlung des leiblichen Daseyns nicht mehr festhalten. Zwar hat Fries von der „ausgezeichneten Freiheit", der leiblichen Existenz sich zu entledigen, die Gott dem Menschen gegeben, geredet, und de Wette hat sich auf den Satz: Alles, was als Mittel dem Menschen in die Hand gegeben ist, muß irgend auf eine Weise eine sittliche Anwendbarkeit leiden, mit eingelassen, auf einen Satz, der an sich selbst schon näherer Bestimmung bedarf, ehe er aufhören kann, die Moral zu beleidigen, aber nur de Wette hat in dem vorliegenden Falle den möglichen Zweck, die sittliche Würde durch Selbstentleibung zu retten, einer gehörigen Prüfung unterworfen und sogar die Handlungsweise jener christlichen Jungfrauen, die der Entehrung zuvorkamen, nicht schlechthin vertheidigt, also auch das Heilige der leiblichen Selbsterhaltung nicht über den Haufen geworfen, während Fries, indem er nur die unmögliche Selbstvernichtung, die Vernichtung des „ewigen Seyns", für unvernünftig gelten läßt, jede Selbstbefreiung aber aus den Banden der Natur als solche gut heißt, das natürliche Daseyn und Leben der objectiven religiösen Werthhaltung gänzlich entzieht. Es ist beides durch die Geschichte des Antinomismus bewiesen, daß die eine oder andere Ursache des Versuches, die Sünde zu rechtfertigen, in welchem er besteht, sofort hervortritt, wenn der Aberglaube oder wenn der Unglaube das Selbstbewußtseyn afficirt. Ohne ein Moment des Atheismus oder Antitheismus im Polytheismus, Dualismus oder Pantheismus, überhaupt ohne ein Moment des Heidenthumes an sich zu nehmen, vollzieht sich weder der An-

---

S. 294 ff.; ausdrücklicher und entschiedener C. Ludw. Nitzsch, de discrimine revelationis imperatoriae et didacticae proll. acadd. 1830. fasc. II. p. 164.

tinomismus der bindenden noch der Paranomismus der freilassenden Richtung. Da aber innerhalb der für sich seyenden heidnischen Bildung die fundamentale Kenntniß des Sittengesetzes selbst nicht zu Stande kommen kann, so sehr sie auch angestrebt wird, so kann die eigentliche Geschichte der gesetzwidrigen Lehre auf diesem Gebiete nicht anfangen, sondern nur vorbereitet werden. Sie setzt, um es kurz zu bezeichnen, die alttestamentliche Begründung und die neutestamentliche Erfüllung des Gesetzes oder des sittlichen Wissens voraus. Weßhalb wir auf die begriffliche Lehre vom Gesetze die Geschichte desselben bis auf Christus und Paulus folgen lassen.

II. Begründung der Begriffe: Recht und Gesetz.

Das Gesetz, als die Norm des menschlichen Handelns, hat das Recht zu seiner Voraussetzung. Das Gesetz ist das gedachte, bewußte, erklärte, geoffenbarte Recht. Dem Gesetze (θέσμος, νόμος, lex u. s. w.) hängt, wenn man den wörtlichen Ausdruck des so noch für sich allein seyenden Begriffes beachtet, der schlimme Schein an, als sey es ein Werk der Willkür, wenn auch der allerhöchsten, oder ein reines Factum ohne Vernunfturſprung, oder als ob es einen vorhergehenden natürlichen Zustand eben nur beendige, ohne in der Natur der Dinge seinen Grund zu haben. Einer so schlechten Ansicht, nach welcher die Rechte entweder nur aus dem willkürlich Gesetzten fließen oder aber in ihrer Natürlichkeit und Vernünftigkeit mit dem Gesetze in ewige Feindschaft zerfallen, wird zunächst schon entgegengearbeitet, wenn wir nach der Weise verfahren, die in den beiden Schulversen des Ausonius:

Lex, naturali quam condidit imperio — Ius;

Ius genitum pietate hominum, ius certa Dei Mens,

in Gemäßheit der Lehren Cicero's nicht übel vollzogen ist.

Der erste beachtet die Gesetze als Vernunftrechts-, Naturrechtserscheinungen, der andere bahnt den richtigen Begriff des Rechtes an. Denn wenn wir auch im Allgemeinen sagen: das Recht ist die Nothwendigkeit des Guten, so wie das Gute die Freiheit in der Nothwendigkeit des Thuns, oder: das Recht ist die Bestimmung der That durch das Seyn für das Seyn, eine ursprüngliche Beziehung des Thuns auf das Seyn: so erhalten doch dergleichen Erklärungen erst Begründung und Entwickelungsfähigkeit, wenn sie durch den religiösen Begriff in das schlechthin Allgemeine als das schlechthin Positive hereingestellt werden. Die göttliche Freilassung des endlich persönlichen Wesens ist eine geordnete. Diese Ordnung aber wird nicht erst durch das Denken hervorgebracht oder als Gedanke dem Menschen nahe gebracht, sondern sie ist a), sie besteht bereits in dem Daseyn und So-Seyn der Dinge, um dem Denken offenbar und dadurch dem Willen Anlaß zur Nachfolge Gottes im Denken und Thun zu werden. Der göttliche Gedanke der Welt ist durch die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Dinge eine bestehende urbildliche That der alleinweisen, mittheilenden Liebe, eine That, durch welche der Mensch selbst erst gesetzt ist, und die er fortsetzen, nachahmen, wiederholen muß, um sich nicht selbst zu entsetzen seiner Stellung, um diese sich nicht zu vereiteln oder zu vernichten, um vielmehr selig zu werden in seiner That. Denn dem Menschen ist es unmöglich, sich selbst herzustellen, während das Recht sich unendlich herstellen muß und kann. Alle demnach dem Daseyn gegebenen ursprünglichen Beschaffenheiten und die darin enthaltenen Bestimmungen und Anlagen in ihrem Gesetztseyn von Gott und vor Gott haben gegen und für die Persönlichkeit —

---

a) Philo de vita Mosis II, 8: ὁ χρησόμενος τοῖς νόμοις, ἀκολουθίαν φύσεως ἀσπασόμενος καὶ βιωσόμενος κατὰ τὴν τοῦ ὅλου διάταξιν. cf. §. 10.

Recht. Bloß auf sich selbst bezogen, würden sie das Naturgesetz seyn; in ihrer Bezüglichkeit auf das Persönliche sind sie das Recht und begründen sittliche Gesetze. Ohne Beziehung auf das Persönliche gäbe es in der Natur der Dinge nur Kreise, Zahlen, Harmonien. Nun aber gibt es Recht und Rechte, weil es ein Verhältniß des Persönlichen zu sich selber gibt, welches durch ein Verhältniß des Persönlichen zur Natur vermittelt ist. Das erste, allgemeine und einfache Recht ist das Recht Gottes, als Gott erkannt und verehrt zu werden. Der Mensch muß nach dem Ausdrucke des Sohnes seyn in dem, was seines Vaters ist. Dieses Recht Gottes ist also die einfache Pflicht des Menschen, und diese Pflicht ist sein, des Menschen, Recht, nämlich der Inbegriff aller von Gott in sein Daseyn gelegten Zwecke und Bestimmungen. Daraus ergibt sich das gegenseitige Recht der Menschen, die Selbigkeit der Selbst- und Nächstenpflicht. Alles nur Entelechieen, so lange wir das Geistige nicht durch Natur vermittelt sehen. Die leibliche Vereinzelung des Persönlichen, die Verknüpfung desselben mit der Erde, die Erhaltung und Mittheilung der individualisirten Persönlichkeit, das Daseyn der Gattung im Einzelnen, des Einzelnen in der Gemeine, der Unterschied der Geschlechter, die Ehe, die Abstammung, die Familie, der Staat geben dem Rechte erst — seine Wirklichkeit. So ist das Recht nicht bloß die bethätigte Macht, sondern die bethätigte Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit der schaffenden Liebe, folglich die Bethätigung der ewigen Liebe selbst. Denn so wie es die Liebe ist, die dem Daseyn, dem sie Grund gegeben, auch Zwecke setzt, die nicht nur im Daseyn sich kund thut, sondern auch das Bewußtseyn im Daseyn wirkt, so ist auch dieß Liebe, daß Gott in seiner Mittheilung und Herablassung von der Herrlichkeit seines Wesens nichts nachläßt, und im Zwecke den Grund alles Daseyns zu unangetasteten

Ehren bringt. Heiligkeit ist seine Zierde. Es erhellt vermöge dieser letzten Begründung des Rechts, daß das Rechte nicht gegen das Gute, noch dieses gleichgültig gegen jenes gedacht werden kann. Das Rechte ist die objective, das Gute die subjective Göttlichkeit der menschlichen That. Das Recht ist ihre göttliche Nothwendigkeit, das Gute ihre Freiheit im Wahrdenken (Glauben) des Zweckes und dem Gehorsame der gesetzerfüllenden Liebe. Die gute That hat zwar die rechte schon gewissermaßen hinter sich, und insofern ist es mehr, das Gute thun als das Rechte thun. Denn das Rechte hat zunächst den verneinenden Ausdruck, ne laedito, ne occidito, das Gute den bejahenden, diligito, benefacito. Die Gerechtigkeit ist zunächst respectus des Guten, das da ist, die Güte prospectus des Guten, das seyn kann. Indessen, da das Recht seinen letzten Grund in der schaffenden und ordnenden Liebe hat, so erreicht es auch seinen vollen Begriff erst in der guten That der Liebe. Die Liebe, so schließt der Apostel (Röm. 13, 10.), thut dem Nächsten nichts Böses, so ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Schon im gebildeten Heidenthume ist die Betrachtungsweise eine ähnliche. Wer Rechts- und Tugendpflichten unterscheidet, befaßt ebenfalls die Tugend und das gute Werk unter die Idee der Gerechtigkeit. Das unendlich verpflichtende Recht ist aber auch ein berechtigendes, die göttliche Nöthigung eine Befreiung. Das Recht gibt Befugnisse und Macht, begrenzt also auch das Verbot, und ehe es noch zu neuen Geboten kommt, gibt es Erlaubnisse. Die neuere Ethik hat diesen Begriff für die sittliche Idee vergleichgültigen wollen. Denn der bloße Gedanke der sittlichen Möglichkeit eines überhaupt möglichen Handelns bezeichnet keinen Fortschritt, sondern führt nur auf den vorigen Standpunkt des Bewußtseyns von der Pflicht zurück. Demnach scheint es,

das Streben nach der Gerechtigkeit müsse die Erlaubnisse mehr und mehr beseitigen. Die Stoiker z. B., Tertullian, die Montanisten, die Casuisten, die Lehren von der christlichen Vollkommenheit arbeiten, jeder in eigener Art, daran, sie aufzuheben. Es gibt eben, sagt Epiktet, keine gleichgültige Handlung; was gar nicht geboten werden kann, muß verboten werden; er erinnert gegen die vornehmen Frauen, die die Lehren Plato's von den Heirathen auszubeuten wußten, ihre Auslegung sey um so verwerflicher, da die Philosophie sogar über Fragen und Antworten, über Handausstrecken und Zurückziehen verfügen könne und müsse. Tiefer und wahrer ist die Betrachtung des Tertullian bei Gelegenheit der Frage über die zweite Ehe. Non promereri velle est delinquere. Nicht die erste, beste Offenbarung des göttlichen Willens ist die erschöpfende. Gott erlaubt zwar nicht willenlos, aber doch wider Willen; Erlaubniß ist Nachsicht, ein leidender Wille, ein Leiden von der Schwäche, die dort ist, wohin die Erlaubniß fällt. Die Montanisten suchten demnach das Entsagungsgesetz für die Christen durch Eingebung des Paraklets über den Kanon der Apostel hinaus zu organisiren; und die kirchlichen Sitten- und Rechtslehrer suchten allen möglichen Pflicht- und Gewissensfällen zuvorzukommen. Sie wollten vergegenständlichen, was sich dazu nicht hergibt, befestigen, was flüssig bleibt; und wenn sie nun schon der Wahrheit Zeugniß geben, daß die Energie des sittlichen Bewußtseyns sich bei bloßen Erlaubnissen nicht schlechthin beruhigt, ja daß in höherer Sphäre der Offenbarung des göttlichen Rechtes etwas unerlaubt wird, was in der niederen erlaubt war, wie das in Ansehung der Polygamie, der Ehescheidung, der Blutrache rc. geschichtlich vorliegt: so verkennen sie doch die andere Seite der Sache. Die Erlaubniß ist, so wie sie dem Momente der Willkür im Begriffe der

Freiheit entspricht, nicht nur die rechtliche Möglichkeit gewisser Handlungen, sondern auch die vermittelnde Möglichkeit des sittlichen Handelns in seiner subjectiven Bedeutung überhaupt; ebenfalls die Möglichkeit einer erhöhten sittlichen Selbstbestimmung. So wie es Zweck des Staates ist, durch Aufhebung der Anarchie jedem Bürger die freie Selbstbewegung und Selbstentwickelung in dem Kreise seiner natürlichen Bestimmung zu sichern, so ist es gleichfalls Zweck göttlicher Weisheit und Liebe, den Menschen zu emancipiren und zu der Mündigkeit einer freien Erkenntniß des Zweckes und einer künstlerischen Nachahmung Gottes zu führen. Erlaubniß ist nur unter Voraussetzung eines unverrückbaren Rechtes und Pflichtverhältnisses; je mehr nun das Princip dieses ewigen Rechtes erkannt und angeeignet worden ist, desto mehr kann und soll die Erlaubniß erweitert und gesteigert werden, weil das Selbstsuchen nach dem Zwecke und dem Mittel und das Selbstfinden die Bedingung der sich bethätigenden Liebe ist. Der sittliche Fortschritt ist also auch da, wo die Erlaubnisse sich mehren. Die Gemeine schreitet sittlich vor, wenn sie, vom tausendfachen priesterlichen Verbote emancipirt, zum politischen Gehorsame übergeht; weiter, wenn sie auf dem Grunde des Gesetzes eine Sitte und sittliche Meinung bildet, welche nun ihre Selbstgesetzgebung ist; und je einfacher das ganze Gesetz ausgedrückt werden kann, je mehr das Vielfältige und Einzelne der objectiven Bestimmungen wegfällt, desto erhabener, reicher und wahrhaftiger ist ein sittlicher Standort. In dieser Hinsicht konnte Augustinus sagen: dilige et fac quod vis; womit deßhalb keineswegs einer absoluten Subjectivität Vorschub geleistet wird. Ueberhaupt aber mahnen die Begriffe von Erlaubniß und von Sitte an eine Geschichte des Wissens von der Gerechtigkeit.

III. Geschichte des Sittengesetzes bis auf Christus.

1. Begründung derselben.

Dieses Recht, dieses Gesetz ist ein einiges, ewiges, es hat in der Offenbarung und Entwickelung eine Abgeschlossenheit und doch auch wieder fortdauernde Geschichte. Es ist einig und ewig, denn es hat Gott zum Principe; der *νόμος* ist (wie das alexandrinische Judenthum in vielen Wendungen sagt) der *λόγος ἀΐδιος*; es hat Abgeschlossenheit, denn die Identität der menschlichen Natur und der ganzen Natur besteht, die Schöpfung ist vollendet, Gott ruhet von seinen Werken. Dennoch gehen auf dem Fundamente derselben die Stiftungen und Offenbarungen weiter voran, sofern die freien Veränderungen des Menschen der Entwickelung des Rechtsbegriffes förderlich oder hinderlich werden. Der Mensch, ein Zögling der Natur, tritt ihr alsbald als Künstler gegenüber. Ihn drängt kein bloßer Trieb der Erhaltung, denn in diesem regt sich schon der Trieb der Selbstvervollkommnung. So ändert sich durch ihn und für ihn die Natur, der Lebensstoff, das Verhältniß; folglich auch schreitet die Rechtsbestimmung und Erkenntniß voran. Wäre nun die Geschichte nichts als die unaufgehaltene, wenn schon reichste Entwickelung der reinen Empfänglichkeit und der reinen Wirksamkeit des Menschen, so wäre sie eben die Geschichte des Reiches Gottes innerhalb des sich entwickelnden, in die Natur hereingeborenen, Geistes, und so gäbe es keine Gelegenheit des Conflictes zwischen Gesetz und Evangelium, ja diesen Unterschied selbst nicht, also auch gar keine solche Veränderung am sittlichen Menschenleben, welche Anlaß der antinomistischen Richtung werden könnte und müßte. Zwar würde auch bei einem reinen Verlaufe der Entwickelung der sittlichen Idee innerhalb der Endlichkeit, auf niederer Stufe z. B. der Ehe und Häuslichkeit oder des Staatslebens etwas recht

und erlaubt seyn können, auf höherer nicht, und umgekehrt: allein dieß wäre kein innerer Widerspruch, kein Aergerniß oder Anstoß des begleitenden Gewissens; der starke, nach Verhältniß des sich ausdehnenden Stoffes immer mächtiger anwachsende Nachdruck des vernünftigen und freien Geistes in seiner unverlorenen Gottesgemeinschaft würde in allen Schwingungen des Lebens Harmonie und Wahrheit behaupten. Aber wir kennen eine solche Geschichte nicht; die wirkliche Bewegung verläuft nicht innerhalb der bloßen Unschuld der Idee in rein dialektischen, durch sich selbst ausgeglichenen Gegensätzen. Die natürlichen Momente des Unterschiedes verhärten sich zur falschen Einseitigkeit und Ausschließlichkeit durch den zwischen einkommenden contradictorischen Unterschied des Bösen und Guten; der Trieb wird zum Hange, die Vernunft im Unglauben, die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufgehalten; und so schürzen sich Knoten der Entwickelung des Lebens, die nur durch eine zweite Schöpfung, durch einen Act der Wiedergeburt gelöst werden können. Zwar der Mensch an sich ist zur Gerechtigkeit geeignet (Pred. 7, 29.) und ist gerecht; die objective Ordnung der Güter und Zwecke subjectivirt sich in dem Urverhältnisse seiner Triebe durch Vernunft und Gewissen; er ist die geordnete Freiheit, ist die Ordnung selbst mit. In die Fülle des Genusses und der Bebauung des Landes ist er eingesetzt mit Bezeichnung der Schranke; unter dieser Vermittelung soll er die Unendlichkeit des Lebens haben. Aber der falsche Gott, die falsche Unendlichkeit versucht ihn mit Zweifeln an der Wahrheit und Gültigkeit des Verbotes, verführt ihn durch die Vorstellung des uneingeschränkten Vergnügens und Wissens; er emancipirt sich mit Verlust des göttlichen Lebens durch — Sünde. Diese Sünde ist das Unrecht, und nun erst hat das Recht einen Anlaß an seinem Gegentheile, sich geschichtlich und besonders, nicht allein stufenmäßig, sondern auch in ver-

schiedenen Weisen und auf verschiedenen Wegen zu offenbaren. Diese Unterschiede der Stufe und der Art müssen näher erörtert und aus Grundverhältnissen abgeleitet werden, wenn beides zur Anerkennung gebracht werden soll, einmal, daß die gesetzlichen Erscheinungen des Rechtes im Ganzen zusammenstimmen, oder daß alle wirklichen Religions-, Staats- und Sittengesetze (Sittenlehren) Zeugnisse ursprünglicher göttlicher Weltordnung abgeben, und dann, daß und warum innerhalb der Geschichte das Gesetz Veränderlichkeit, Zeitlichkeit, Zufälligkeit, Vervollkommnungsfähigkeit an sich habe. Das Recht ist nicht nur als das Denken und Thun Gottes das ewige, sondern hat auch allein die endliche Natur in ihrem Grunde, folglich die Macht inne, die an sich Uebermacht über das Unrecht ist, die Macht, es zuzulassen in seiner Entstehung nicht nur, sondern auch in seiner ganzen Entwickelung, und es dennoch in der Verwirklichung so zu beschränken und seiner eigenen Entwickelung dienstbar zu machen, daß es endlich bis auf seine Urmöglichkeit überwunden werden muß. Das Recht, eine Beziehung des Unendlichen im endlichen Seyn auf das Thun, ist zwar die Möglichkeit des Unrechtes, tritt aber dem Unrechte in seiner Wirklichkeit als das einzig schlechthin Nothwendige nicht zur Seite, sondern entgegen. So ist das Unrecht vorgesehen, die Weltordnung ist bedacht und eingerichtet auf das sich entzündende und verbreitende Böse, es wieder zu vernichten. Das Böse ist nicht Substanz, es entzündet sich am Stoffe des endlichen Lebens als die falsche Unendlichkeit, und da es nicht Natur werden kann, wenn auch zur anderen katachrestischen Natürlichkeit, so ist es Unnatur, Unvernunft, Unglaube, Ungerechtigkeit. Als solches ist es zwar Verletzung und Verkehrung, aber dermaßen, daß es, weil es nur als Sünde, d. h. nur durch den Willen des per-

sönlichen Wesens, zur Wirklichkeit gelangt, dem Thäter eine verletzende Rückwirkung zuzieht. Ius laesum laedit laesorem. Durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen; mit vielerlei Tod straft sich die Sünde, welche vielerlei Leben antastet (Röm. 1, 32. 5, 12. 6, 21. 7, 10.). Denn der Zorn Gottes ist geoffenbart allenthalben über das gottlose Wesen, und die Gerechtigkeit bedroht und bestraft die Ungerechtigkeit also, daß der Sünder es erfahren muß, die Sünde sey das Schuldige, Schimpfliche, Schädliche, Verderbliche. Der Tod muß entweder empfunden oder gefühlt werden, poena damni und poena sensus entsprechen einander und bestätigen sich. Das äußere oder innere Lebenstheil, das von der Sünde getroffen oder durch welches gesündigt wird, verdirbt, stirbt mehr oder minder und löst sich auf, weil die Kräfte der göttlichen Erhaltung es verlassen; willkürliche Handlungen, eigenmächtige Beraubungen schließen den, der sie begeht, vom Antheile an den Gemeingütern aus, die er an sich reißen will, ein Mörder tödtet sich selbst (1 Joh. 3, 15.; vergl. Philo de praem. et poen. §. 12. al.); wer abfällt, zerfällt mit Allen und so auch in sich und mit sich selbst; wer die Sünde wagt, muß zittern; wer als Feind Gottes auftritt, flieht und fürchtet sich vor ihm (1 Mos. 3, 8.); wer Gott nicht hört und dem Worte nicht glaubt, den macht der Unglaube dumm (Röm. 1, 21 ff.). Steigert sich aber das adamitische Böse zum kainitischen, so steigert sich auch die Furcht zur Verzweiflung; übergeht der Sünder, im Zuge des Strebens mit sich selbst übereinzustimmen, sich selbst zu behaupten, die göttliche Warnung 1 Mos. 4, 7. und die Gelegenheit der Bekehrung, so straft sich die Sünde mit Sünde, mit ihrer eigenen Entwickelung, die Verblendung mit Verstockung, und die Straße des ewigen Todes ist eingeschlagen.

2. Auf dem Grunde der Naturreligion.

a) Das durch Priester und Staatsgesetz vermittelte sittliche Wissen.

Indessen ist es eben dieser Hergang der Strafe und des Gerichtes, der nicht anfängt, sich nicht fortsetzt noch vollendet, ohne der für sich unverletzlichen und unendlichen Weltordnung in jedem seiner Momente zur Offenbarung zu gereichen. Denn indem die Gerechtigkeit straft und richtet, d. h. theils thatsächlich zwischen dem Unrechte und dem Glücke scheidet, theils Recht von Unrecht im Allgemeinen sondert, bringt sie das vernünftige Wesen nicht allein zur Reaction gegen die Sünde durch unmittelbare Rechtsgefühle, sondern auch durch verständige Reflexion zur abstracten Kenntniß verletzter Regeln und zur concreten Darstellung und Vollziehung derselben in irgend einem staatlichen Leben. Die gesetzliche Bildung ist davon das Resultat. Das Gesetz ist die Erscheinung des verletzten oder verletzbaren Rechtes in seiner gegenständlichen Nothwendigkeit. Es ist der sich gegen die Eigenmacht des Fleisches erhebende Widerspruch der religiös betrachteten Natur, ein Inbegriff von Verboten und Geboten, die der Voreiligkeit oder Trägheit des Fleisches entgegentreten. Denn so klug die ungläubige Selbstsucht ist, hinter die Möglichkeiten des Verhaltens zu kommen, so ist doch der Erhalter der Natur noch klüger in der vorsorgenden Weisheit seiner Liebe. Die unüberwindlichen Eindrücke, die der Mensch von der Natur zur Aufregung der Gewissensscheu oder des sympathetischen Triebes empfängt, setzen der irreligiösen Selbstsucht diese einstweilige Schranke, vermöge welcher alle Gleichgültigkeit des Handelns aufgehoben wird und unter deren Schutze der gesetzgebende Priester oder der priesterliche Gesetzgeber sich Gehör und Gehorsam zu schaffen vermag. Irgend ein religiöses Haus-,

Familien- oder Staatsrecht kommt zu Stande. Die Furcht hat nicht die Götter gemacht, wie Lucrez will, sondern Gott hat am Bande der Furcht den Menschen zu Recht und Gesetz gebracht und dabei erhalten. Die Furcht ist der Klugheit Anfang; aus der Noth wird die Tugend geboren, die Vernunft kommt bewußtlos zu ihrem Rechte, das Unbedingte und Allgemeine gegen die einzelne Lebenserregung geltend zu machen. Denn nicht der natürlichen Gewalt als solcher unterwirft sich der Mensch, sondern den Göttern, die durch die Priester reden und mit den Gesetzgebern im Bunde stehen. Die väterliche, elterliche Gewalt a), eine unmittelbar heilige, vermittelt sich durch die Religion auch den Priestern und Königen. Die Götter bestimmen durch das priesterliche Wort, durch das Religionsgesetz (welches allerdings mit dem Staatsgesetze sich in Einheit setzt, ohne den Unterschied ganz zu verlieren) zunächst die Verhältnisse des Menschen zu der Natur. Soll die Natur sich dem Menschen zu Gebrauch und Genuß, zu Besitz und Bearbeitung ergeben, will der Mensch die Verrichtungen seines Sinnenlebens begehen oder als Künstler die Erde, das Meer, den Strom unterjochen, oder das Thier tödten: so gibt es in allen diesen Beziehungen ein fas und nefas. Die Natur ist eine Jungfrau, welcher kein Zwang, aber ihr Recht geschehen soll. Ohne betend darein zu schau'en und ungewaschen setze nicht über ein fließend Wasser, lehrt Hesiodos b). Hat doch der Pontifex davon den Namen, daß nur nach göttlicher Anweisung eine Brücke geschlagen werden darf. Auch die Nacht gehört den Göttern; vor dem Angesichte der Sonne darf Vieles nicht geschehen; Säen, Baumfällen, Hausbauen, Beischlaf, Alles nimmt seine Zeit und seine Weise in Acht, wenn es den Zorn der Gottheit nicht reizen soll.

---

a) Cic. de rep. I, 41.
b) Opp. v. 735.

Es läßt sich wohl auch nachweisen, daß die Entstehung des Schlachtopfers mit dem nur vor Gott und mit Gott erlaubten Genusse des Thierfleisches zusammenhängt a). Rücksicht auf den Zweck und Grund der Dinge beherrscht den Menschen durchgehends; Maß, Scham, Gesundheit, Reinigkeit, Ordnung sind die Götter, denen er sich mit seiner Eigenmacht unterwerfen muß. Noch anders freilich und bleibender ist der Mensch, der persönliche Theil der Natur, Gegenstand der Achtung, indessen der Priester mehr als der Laie, der Vater mehr als das Kind, das Weib weniger als der Mann, wenn sich auch die religiöse Menschlichkeit gegen das schwächere oder unglücklichere, kranke, wahnsinnige Theil der Familie oder der Gemeine und die Vorsorge für den Armen, für den Fremdling nicht ganz verleugnen kann. Es gibt zwar einen Zustand — die Griechen nennen ihn im Allgemeinen den scythischen — der die Erscheinungen von der zuletzt genannten Art nur im geringsten Grade hervorbringt. Vorzugsweise unter dem Schutze der von Priestern, Zauberern, Wahrsagern verwalteten Furcht vor den Dämonen, wie sie die dem eigentlichen Staate vorausgehenden scythischen, cyklopischen Zustände beherrscht, geschieht es, daß eine Menge von Verboten und Verbannungen dem freien Gebrauche der Natur entgegentritt, während der Mensch selbst der Willkür des Häuptlings, des Vaters, des Kriegsfürsten preisgegeben bleibt und die Pflege der Humanität fast noch auf Null steht. Mit der wirklichen Gründung des Staates tritt in der Regel das Gegentheil ein. Der Schrecken vor den Teufeln, vor den Schaden bringenden Göttern tritt gegen die Milde der guten, gegen das Gefühl der Wohlthaten der Demeter, des Dionysos, der Athene zurück; Alles, was in dem unüberwindlichen sympathetischen Triebe liegt, kommt

a) Plato Legg. VI, 471. Bekk. Das Gesetz des Manu. v. Bohlen.

zu freierer Entwickelung, und erst bei festen Wohnsitzen und Bauten, erst bei mannichfach in einander greifenden Geschäften des städtischen und ländlichen Lebens rücken sich die menschlichen Fähigkeiten und Thätigkeiten so nahe, daß die religiöse Scheu am allermeisten für die Geltung des persönlichen Rechtes in Anspruch genommen werden muß und in demselben Grade sich aus der Natursphäre zurückziehen darf. Die staatliche Stufe des Daseyns setzt der sittlichen Religion etwas zu; zunächst der rechtlichen, indem sie der natürlichen etwas abbricht; oder man kann sagen, sie setzt beide Seiten in solche Harmonie, daß die zur ersten Pflicht gewordene Achtung des Menschen im Bürger alles Ungeheuere des Ritus (z. B. Menschenopfer, Selbstzerfleischung zur Ehre der Manen, übermäßige Trauerfeierlichkeiten überhaupt) mehr und mehr beseitigt, während der im Gesetze und dem Gerichte sich ausdrückende Gemeinwille die Rechte der Natur und der Götter, festgesetzte Feier und Sühne, mit in sich aufnimmt. Die Staaten stiftenden, Land beglückenden Gottheiten haben selbst mit den Menschen zugleich der Willkür entsagt; sie sind es eben, die mit der Gabe und Kunst, die Natur zu besitzen und zu genießen, auch die Rechte und Gesetze gegeben haben, wie dieß z. B. in den Thesmophorien gefeiert wird; der Staat, die Obrigkeit, die Grenze des Besitzes stehen unter dem Schutze und der Gewährleistung der Götter und der Fortschritt des öffentlichen Handelns ist in allen Stücken an ihre Willenserklärungen, so wie an verbürgende Ceremonien gebunden. Ja die sittliche Idee hat bereits solche Macht gewonnen, daß sie auch im engsten Sinne sittliche Gottheiten erzeugt und z. B. der Treue oder dem Wort haltenden Glauben Altäre errichtet. Raum genug für eine Fülle von Rechtsbestimmungen, welchen allgemeine Vernunft zum Grunde liegt. So viele geschriebene Gesetzgebungen der alten Völker, als wir, obgleich theilweise aus Bruchstücken, kennen,

haben daran ihren, nur nach Ort und Zeit verschiedenen, Antheil. Das Menschenleben wird zum mindesten im freien Bürger für unantastbar gehalten; absichtlicher Mord, Meuchelmord, an ihm begangen, muß mit dem Tode gebüßt werden; auch unabsichtlicher Todtschlag erfordert eine gewisse Sühne; körperliche Verletzung irgend eine eigentliche Entgeltung, wenn sie nicht vertragsweise oder uneigentlich geleistet wird. Allein das Recht, Kinder zu tödten oder auszusetzen, Sclaven, ja Söhne zu Tode zu schlagen, wird durch das älteste römische Recht nur einigermaßen in Schranken gesetzt. Der Vater ist Besitzer, Verkäufer, Herr und Blutrichter des Sohnes; das Kind ist rechtlos gegen den Vater; womit übereinstimmt, daß das Gesetz eines Staates den Vatermord als etwas zu Ungeheueres nicht vorhersehen wollte. Im anderen Falle erscheint parricidium als Name des Hauptverbrechens, des Hochverrathes am Leben überhaupt, so daß es auch als Formel der Schuld und Strafe gesagt wird: parricida esto. In der Blut- oder Familienrache latitirt die Nothwendigkeit der factischen Sühne des Mordes; allein das Asylrecht tritt ihr entgegen, oder sie wird durch andere Bestimmungen des Religions- und Staatsgesetzes zur verbotenen Privatrache heruntergesetzt. Den Tod als gesetzliche Strafe verhängen, ist um so möglicher, da ein Leben ipso facto den Göttern verfallen seyn kann, z. B. der Ceres, wer dem Nachbar hinterlistig die Ernte verbrennt, oder da das Gemeinbeste in außerordentlichen Noth- und Sühnfällen noch Menschenopfer, sie seyen gewaltsame oder freiwillige, erheischen wird. Der Fortschritt des sittlichen Wissens im Uebergange vom bloßen Priester- zum Staatsgesetze ist jedenfalls unverkennbar.

Beides freilich findet sich, daß der scythische Zustand, um ihn im weitesten Sinne jetzt so zu bezeichnen, den staatlichen als einen Verlust abwehrt, und daß der staatliche auf die Vorzeit der Cultur als auf eine verlorene Un-

schuld und Glückseligkeit zurücksieht. Wie läßt sich dieses nun mit dem verächtlichen Blicke des Gebildeten und Gesetzlichen auf den Scythen oder Troglodyten, oder mit dem Dankgefühle derer, die sich des Ueberganges aus der Natürlichkeit in die Gesittung bewußt werden, in Uebereinstimmung bringen? Die Vorzeit der Cultur ist eben so zweiseitig wie die Civilisation. Jene hat, je nachdem Menschenart und abgeschlossene Lebensweise es mit sich bringen, auch in der Gesetzlosigkeit eine Sittlichkeit, Häuslichkeit und Friedlichkeit und damit ein Glück der Bedürfnißlosigkeit aufzuweisen, welche würdig sind, von Hesiodos, Theognis, ja noch von Plato gepriesen zu werden, und so weit die gesetzlichen Bestimmungen und Bildungen des gemeinsamen Lebens durch die Noth, der Feindschaft Aller gegen Alle entgegenzuwirken, hervorgetrieben werden, erscheinen sie desto mehr als verhältnißmäßige Uebel, da die Willkür, als Moment der Freiheit, da die Eigen- und Hausherrschaft, die Individualität jedenfalls dem gesetzlichen und zugleich obrigkeitlichen Verhältnisse irgendwie zum Opfer gebracht werden müssen. In diesem Sinne sträuben sich die Rechabiten gegen feste Wohnung und Ackerbau, weil sie die Fesseln des damit verbundenen politischen Lebens scheuen; in diesem Sinne wehrt der germanische Charakter, bis die christliche Religion ihn der eigentlich königlichen und Staatsgewalt mehr und mehr unterwirft, sich gegen einen Friedensstand, der ihm aufgedrungen wird. Er will den Kriegsstand und die Fehde lieber als das Opfer des ganz absoluten Haus- und Hofrechtes, obgleich ihm die Hingebung in den Tod, die freie Hingebung in die Sache des Heerführers und das Edle der Aufopferung für den Gemeinzweck nicht fremd bleibt. Daraus folgt nun aber keineswegs, daß es eine vernünftige Freude an der überwundenen Culturlosigkeit nicht geben könne. Es ist den

Geschichtschreibern und Philosophen des Alterthums a) so wenig als den Dichtern unbekannt, daß der Idee der Obrigkeit die Erbschaft väterlicher und Hirtenliebe der Stammältesten zum Grunde liege, daß aber jene sittlichen Güter der patriarchalischen Zeit von außen und innen bedroht gewesen und den Schutz des Gesetzes erheischt haben, daß die Gesetzlichkeit und Gerichtsbarkeit des neuen Zustandes durch dieselben Götter bestehe, welche dem Lande die Gaben des Genusses und der Feier zugewandt, und daß alles wesentliche Gesetz in dem Rhythmus der Natur in den Zahlen des Universums vorgebildet, also auch der Zweckmäßigkeit und Schönheit nicht abhold und zur Einübung der freien Tugend geeignet sey. Die Verachtung, die das Buch Hiob gegen die arabischen Buschmänner ausspricht, von denen noch in viel späterer Zeit Erwähnung geschieht, ist ein einzelner Anklang der im Alterthume weitverbreiteten sittlichen Protestation gegen das gesetzlose Leben, obgleich in noch späterer wiederum vandalische Tugend und scythische Freundschaft der Ausartung der Griechen oder Römer zur Beschämung entgegengehalten wird b).

Alle ursprünglichen Volksgesetze, priesterliche, bürgerliche gleicherweise, sind in ihrer Art urkundlicher Ausdruck des an sich seyenden, der Vernunft und Natur immanenten Rechtes; alle haben die Dignität positiver Religions- und Sittenlehre, Zeugnisse der formellen Idee des Willens, einer Reformation der Natürlichkeit, eines Protestes gegen die Willkür und für die gemeinsame Freiheit. Eine sittliche Substanz ist freilich schon in ungeschriebenen Volksrechten, d. h. in Volkssitten, vorhanden; die Gesetzgebung hat stets einen solchen Stoff vor sich gehabt und ihm Gestalt gegeben; allein sie hat ihn auch verhältnißmäßig

a) Plutarch. Apophth. Lacon. 1. u. 2.
b) Lucian. Toxaris. Salvian. de gubern. Dei.

wider sich, und es ist die geistige Ueberlegenheit der Mittelsperson, die Eingebung und Gemeinschaft der Gottheit, welche theils das, was seyn soll und zufälligerweise ist, zur Nothwendigkeit erhebt, also gesetzstiftend wirkt, theils dem Inhalte des unmittelbaren gesetzlichen Bewußtseyns Ausdruck und Verstand verleiht.

b) Vermittelung des sittlichen Wissens durch Lehre und Wissenschaft.

Hat sich aber einmal der gesetzliche Inhalt unter den günstigen Auspicien göttlicher und menschlicher Scheu dem Volke oder doch dem Kerne desselben angeeignet, so erlangt er (über seinen Buchstaben hinaus) die sitte- und meinungbildende Macht, und fängt als solcher Volksgeist an, theils die Fortbildung des Gesetzes selbst zu sichern und die freie Auslegung und Bewegung seines Wesens zu fördern, theils innerhalb der freien Geselligkeit und Mittheilung durch Spruchweisheit sich zu ergänzen. Die Beherrschung des Naturtriebes erscheint als das Nützliche und Kluge, die Gerechtigkeit hat Segen. Unter den Wirkungen dieser Reflexion über das Gesetz werden, ohne Schaden seines Wesens, seine zufälligen und schlechten Bestandtheile untergeordnet oder abgesondert, zumal wenn im Gebiete der redenden Kunst, besonders der lyrischen und dramatischen, ein sittlicher Volkston anklingt und sich behauptet, bis endlich die Philosophie des Staates die Idee des Gemeinwesens findet und zur Entwickelung bringt, wodurch denn in der vorchristlichen Welt und unter den Völkern der Bildung, die überhaupt bis dahin gediehen sind, die ganze Bewegung vorläufig zur Ruhe gebracht wird. Plato: Furcht, Gesetz, freie Vernunft. Allein es wird sich zeigen, daß die durch die allgemeine politische Bildung vermittelte Erscheinung des ewigen Gesetzes einen Mangel und Widerspruch an sich behält, und warum dieses der Fall sey. Wenigstens sind sich die

Griechen und Römer, seit sie sich mit der Staatswissenschaft und in Folge dessen mit der Sittenlehre beschäftigen, bewußt, in Ansehung des Wissens von der Gerechtigkeit eine dritte Stufe erstiegen zu haben. Nicht mehr lehrt sie die Furcht vor den Dämonen oder der Priesterbann, was recht ist, noch stehen sie unter der bloßen Erziehung des Gesetzes, sondern sie stehen auf dem Grunde der freimachenden Vernunft. Es versteht sich, daß ihnen diese Stufe für die höchste gelten muß; ebenso, daß sie ihre jetzige Stufe sich durch die vorhergehenden bedingt und vermittelt denken, also auch nicht gemeint sind, im Allgemeinen wenigstens nicht, die religiösen Gesetze oder die bürgerlichen ihrer Kraft und ihres Einflusses zu berauben, sondern sie wollen den Sinn der einen aufklären, den Inhalt der anderen vervollkommnen. Der philosophirende Athener will es dem Apollo überlassen, ein neues Religionsgesetz zu offenbaren, er begnügt sich, die Erziehung der Jugend von den schädlichen Einflüssen der homerischen oder hesiodischen Mythen zu befreien und die Ansichten von Tod und Jenseits aufzuheitern; Cicero bringt wirklich ein neues Religionsgesetz in Vorschlag, aber es ist in dem volksmäßigen, geschichtlichen gegründet. Derselbe gesteht, das ius civile stimme noch nicht sogleich mit dem ius naturae et gentium zusammen, dieses sey und bleibe aber das Maß für jedes Einzelrecht, und wer nur den Landsleuten Recht und Auswärtigen keines erweisen wolle, frevle gegen die unsterblichen Götter a). Auch die Stoiker knüpfen die Begriffe von Ordnung und Pflicht an das Gesetz des obersten, einigen und allgemeinen Staates (πολιτεία ἀνωτάτη) an. Und so scheint denn die Wahrheit des sittlichen Wissens für immer gesichert, und wenn nicht mit Plato, doch mit

---

a) de off. III, 6.

Cicero, mit Seneca die Höhe desselben erreicht zu seyn. In der That aber ist es nicht so. Wir haben hiermit gewissermaßen noch für keines der sittlichen Verhältnisse eine hinreichende Grundlage. Wir können von einem anderen Standorte aus, den wir erreicht, diesen edlen Willen der Griechen und Römer, diese Ehrliebe, diese Selbständigkeit, diese den menschlichen Lebensstoff umfassende und bei den Stoikern bis in das Casuistische hinein durchdringende Tugendlehre bestens begrüßen und bewundern, und müssen sie doch nicht allein in den einzelnen Systemen, sondern im Ganzen des Widerspruches und der Mangelhaftigkeit zeihen. Der Weg der Subjectivität, der zur absoluten menschlichen Autonomie führt, ist in seiner Wahrheit zugleich unwahr. Diese Subjectivität emancipirt sich von den Fesseln der Naturverehrung, jedoch so, daß sie nur in allgemeinen Gedanken das Object, ohne welches sie nicht seyn kann, wieder erreicht, also, noch nicht auf rechtmäßige Weise frei geworden, dem Natürlichen wieder anheimfällt. Man wird es auf allen Punkten gewahr, daß der sich aus der Gewalt der Naturgötter zurücknehmende und sich gegen Gewalt oder List, Zufall und Geschick in seiner Persönlichkeit behauptende Mensch doch sich nicht wahrhaft zu behaupten weiß, weil er ohne Gott und nun auch wider ihn sich behaupten will. Der Stoiker hat das individuelle Daseyn an sich, aber er weiß es nicht mehr zu ertragen und wirft es weg, nun dennoch ein Sclave der Umstände. Der Pythagoreer, der Parse, der Hindu wollen in Mitleid mit dem Allleben im Menschen-, Thier- und Pflanzenleben zerfließen, aber der eine achtet das Bedürfniß und Recht im Menschen der unedlen Kaste viel geringer als in einem Insecte; der andere bestraft irgend eine Entweihung des Feuers mit dem Tode oder opfert das menschliche Wohlseyn und die freie Entwickelung irgend einem mysti-

schen Lehrsatze seiner Naturlehre auf a). Plato's Staatskunst will den Eigennutz ausrotten und tritt die Keime der edelsten Selbstheit, die in der Ehe, in der Vater- und Mutterschaft, in der elterlichen und kindlichen Sympathie enthalten sind, nieder und löscht mit derselben Unmenschlichkeit und Unsittlichkeit wie der spartanische Gesetzgeber das Feuer des Familienheerdes in der Absicht aus, daß für den Brand der Stadt kein Zündstoff vorhanden seyn solle. Gerade das Niedere an der Geschlechtsliebe kommt dabei so sehr zu Ehren, daß es auch bis zum unnatürlichen Gebrauche und Verbrauche der Zeugungskräfte gestattet wird. Die Knabenlust, eine Belohnung und eine Hülle der Seelenfreundschaft, Tödtung der Kinder, deren Erhaltung die Tüchtigkeit des Geschlechtes vermindern würde, unterdrückte Empfängniß, Gemeinschaft der Frauen — weder durch Epiktet's noch durch Clemens von Alexandrien entschuldigende Erklärungsversuche beseitigt, bezeichnen einen Standpunkt, der, was längst schon als Unrecht und Laster erkannt worden ist, aufs Neue berechtigt oder beschönigt, und an sich selbst, so wie er späteren Antinomisten als ein Fund zum Vorwande gereichte, als Antinomismus gelten müßte, wenn überhaupt schon und zwar vom Grunde aus das Menschenrecht zur Offenbarung gekommen wäre. Das kann aber nicht geschehen, wo sich die ganze sittengesetzliche Bildung noch auf der Basis der religiösen Passivität oder gar keiner religiösen aufgerichtet findet. Achtung des Menschlichpersönlichen ist nur nach dem Maße der Wahrheit und Vollkommenheit in der Gottesverehrung möglich. Ist diese im Irrthume, so hat jene keine Zuverlässigkeit; ist die Verehrung bloße Passion, nämlich

a) Daß die Erlaubniß des Thiermordes der Anfang des Menschenmordes sey, und das Verbot des ersteren Schutz gegen den letzteren, sagten und meinten zwar die Pythagoreer (Iambl. vita Pythag. c. 30.), aber die Erfahrung hat sie widerlegt.

Götterfurcht, so muß auch die Achtung den Zufällen und den Leidenschaften unterliegen. Nun wächst aber die ganze ethnische Bildung aus der leidentlichen Frömmigkeit hervor, oder überschreitet die Frömmigkeit ganz und gar als ein autonomisches Selbstbewußtseyn, das nur noch mit den Göttern als herkömmlichen Vorstellungen in Beziehung tritt oder mit Gott als dem gedachten Einen und Allgemeinen in Verbindung bleibt. Zwar auch im ersten Falle, wo alles Ursprüngliche von Kraft und Trieb, was sich im natürlichen Daseyn unterscheiden läßt, zum gebietenden Dämon wird, gibt es schon irgend einen Schutz für das menschliche Recht, allein je intensiver die Furcht und Pflicht gegen den Dämon wirkt, desto weniger. Die Milde ist Gott und der Haß ist Gott; der mörderische Mars oder Moloch verzehrt so viel Menschenleben, als die gütigen Götter erzeugen oder pflegen können. Die Wollust an ihrem Orte ist so religiös als die Keuschheit der Vestalin. Der Dualismus guter und böser Götter, der Polytheismus an sich und zumal der zufällige Dämonismus hegen jeder auf seine Weise das Unrecht und das Unheil so sehr, daß sie die durch Staat, Kunst, Wissenschaft vermittelte Sittlichkeit empören. Die geschichtlichen Götter oder die natürlichen sind so wenig sittlich, daß das ciceronische Gesetz der Staatsreligion durch Consecration der Tugendbegriffe: Wahrheit, Treue, Milde u. s. w. ihre Herrschaft zu veredeln suchen muß. Die Religion, älter als der eigentliche Staat, ist zwar das im Staate Vorausgesetzte, Geduldete, Geheiligte, Hülfreiche, aber auch das Geläuterte, Bedingte. Irgend einer wohlwollenden und bildenden Gottheit vertraut sich das Gemeinwesen, anders geartete Götter weichen zurück und werden ihres Einflusses mehr und mehr beraubt, so daß sie nur verstohlen Verehrung genießen, bis endlich die unter den Händen der Kunst und Schule und am Lichte großer Beispiele erzogene bürgerliche Gerechtigkeit als

unabhängige Sittlichkeit und Ehrliebe dasteht. Ich fürchte' verehre die Götter nicht, spricht diese' im Seneca, ich ahme ihnen nach. Fast nur nebenbei und sprüchwörtlich substituirt sie ihren Vernunftgründen die Namen der Götter. Sie hat es dem Wesen des Menschen abgelauscht, daß er zur Geselligkeit geschaffen sey. Das ist auch des Rechtes Wurzel, sogar des Völkerrechtes. Die Erfahrung lehrt freilich, daß die natürliche Gerechtigkeit ausartet; darum müssen wir den Menschen zur Gerechtigkeit erziehen, müssen theils das Gemeinwesen nach dem Vorbilde des Vernunftstaates einrichten, welchen jeder einzelne Mensch, an sich genommen, in sich darstellt, theils den einzelnen durch die vernünftige Staatseinrichtung zur bürgerlichen Tugend und zum vir bonus heranbilden. Hierin stimmen die überhaupt nur sittlichen Schulen ganz überein. Aber es bleibt so noch immer die Hauptfrage, wie der Mensch mit dem Menschen fertig werden und dabei sich selbst genügen könne, wie der Staatszweck zu erreichen sey, es ist eine Frage der Weisheit und Klugheit; es gilt den allgemeinen Willen, und zur Bethätigung desselben den edlen Willen des Einzelnen, vom schlechthin heiligen Willen ist nicht die Rede. Die Religion, so weit sie vorhanden ist, reicht an die Größe der Sittlichkeit nicht mehr hinan. Und diese in ihrer hohen Einsamkeit weiß sich nun doch nicht genug zu rathen. Sie gesteht in Cicero: die Wirklichkeit des vollkommenen Rechtes haben wir nicht, sondern Schattenrisse und Bilder, laßt uns wenigstens diesen folgen [a]). Sie verstößt, wie wir oben gesehen, indem sie den Staatszweck verfolgt, wiederum mannichfaltig gegen die Menschlichkeit, gegen das Einzelrecht, nimmt dem Kinde, nimmt dem Sclaven, nimmt dem Vater, dem Weibe, der Ehe, was das Ihre ist, verleugnet die Fundamente, von denen sie ausgegan-

a) Off. 3, 17.

gen ist. Sie deutet ein Band aller Tugenden und Pflichten an, findet es aber nicht, wie Platon's Euthyphron als Lehre vom Heiligen, von der Frömmigkeit; sie bessert ihrer Fehler viele in dem Grade, als sie wieder auf religiöse Naturbetrachtung eingeht, wie in der pythagoreischen Gemeine und in der spätesten Akademie. Kurz, das Selbstbewußtseyn kommt zu keiner Ruhe und Klarheit, weil es Gott entfremdet ist; der Zweck der natürlichen Dinge und Verhältnisse kann nicht offenbar werden, denn ihr Grund ist verhüllt; der Mensch gelangt nicht zu seinem vollen Rechte, weil kein übernatürlicher Gott, kein Schöpfer Himmels und der Erden als Vater, Gesetzgeber und Erlöser sich für ihn verbürgt.

2. Auf dem Grunde der übernatürlichen Religion.

Neuerdings hat man nicht nur das Christliche im Plato, im Tacitus aufgespürt und die natürlichen Analogien auffinden müssen, die die entwickelten Vernunftbegriffe für das Reich Gottes darbieten, denn die Gedanken fliehen und suchen die Wirklichkeit; nicht nur kühner noch das völlig Ebenbürtige der antiken Sittlichkeit mit der Gerechtigkeit des Himmelreichs behauptet, nein, auch entschiedene Vorzüge derselben, zumal vor der alttestamentlichen, vor der hebräischen. Zum Theile walten dabei Mißverständnisse ob. Denn einmal vergleicht man nicht, was wirklich zu vergleichen wäre, Gesetz und Gesetz, Staat und Staat, Philosophie und Prophetismus, und man unterscheidet nicht genug jüdisch und alttestamentlich, man kennt überhaupt die alttestamentliche Entwickelung zu wenig. Zum Theil aber waltet dabei eine viel schlimmere Täuschung ob, nämlich das Vorurtheil, das sittliche Bewußtseyn sey vollkommener in dem Grade, als es weniger religiös, und das Wissen von Recht und Unrecht reiner, je mehr es atheistisch oder pantheistisch sey, die sittliche Energie lebe von der abso-

luten Autonomie des Menschen, und jede Theonomie wirke als Fremdartiges ihr entgegen.

a) Das Gesetz Moseh's.

Philo [a]), der jüdische Alexandriner, dagegen und Theodoret [b]), der christliche Bischof, bedienen sich folgender Induction. Philo: „Alle Nationalgesetze haben sich nach und nach verändert; durch Kriege, Tyranneien, andere Wechsel haben sie Schaden und Verkehrung erlitten, nur das mosaische nicht, es hat sich mit der Nation identificirt; kein Nationalgesetz hat, sofern es gegolten, über die Grenze der Nation hinaus sich verbreitet, nur das mosaische hat nun schon lange angefangen, sich über Morgen- und Abendländer auszubreiten, wozu die wunderbar entstandene Uebersetzung in die hellenische Sprache mitgewirkt; und an dem einen wie dem anderen ist die Vollkommenheit des Gesetzgebers und der gerechte Anspruch seines Gesetzes an die geistige Eroberung der Welt zu erkennen." Theodoret, indem er die unsittlichen Verfassungsvorschläge des sonst hochgeachteten Plato beurtheilt: „Plato hat nicht einmal die Athener selbst zur Annahme seiner Gesetze bewegen können, viel weniger andere Staaten, und wenn auch die Römer ihre Rechte weithin geltend gemacht unter den bezwungenen Völkern, so haben doch die galiläischen Fischer das Gesetz des Herrn ohne allen Zwang unter den Tibarenern, Hyrkanen, Caspiern u. s. w. eingeführt, die weder Augustus noch Trajanus zu versittlichen wußte." Denn hat nicht die Geschichte des Sittengesetzes noch einen der Art nach ganz anderen Proceß der Erkenntniß und Erfahrung aufzuweisen? Weiset das Christenthum als die vollkommene Schule und Lehre der Gerechtigkeit auf einen ganz ande-

a) De vita Mosis II, 3. 4.
b) Graec. fab. Curatio disp. IX. de legibus.

ren Grund und Anfang zurück, als die natürliche Scheu und Sympathie der Menschen ist? Dort, wo die Geschichte der Religion von Neuem anfängt, wo sich die Verehrung Gottes als das schlechthinnige Agens im menschlichen Einzel- und Gemeinwesen, als das Treibende und Bestimmende im Denken und Thun erweiset, muß auch die Humanisirung der Welt anders und neu beginnen, fortschreiten und sich vollenden. Das mosaische Gesetz hat ja freilich die augenfälligste Aehnlichkeit mit den übrigen Gesetzgebungen der alten Welt, mit den Sitten und Rechten der begabten und gebildeten Nationen, was ihm aber eigen ist, ist keine verschwindende Eigenthümlichkeit, sondern eine alles Andere überwältigende Entwickelungsfähigkeit und Vollkommenheit. Fassen wir es in seiner Mitte, in jenen sogenannten zehn Worten (5 Mos. 4, 13.), so kommen freilich diejenigen Bestimmungen, die die kindliche Pflicht, die Ehe, das Leben, das Eigenthum und die Wahrhaftigkeit des Zeugnisses betreffen, mehr oder minder überall zum Vorschein und zur Geltung, aber nicht nur schon in einer in ihrer Art einzigen Einfachheit, Ordnung und Bestimmtheit, welche doch ihren Grund haben muß, und frei von lästigen Verkürzungen und Abdingungen, denen sie sonst — auf dem Gebiete der Naturreligion — überall unterliegen, sondern auch im nothwendigen Zusammenhange mit anderen Bestimmungen, kraft welcher das Unrecht bis in die Begierde herein verpönt, die ganze Gerechtigkeit aber, sie bestehe nun im rechten Gebrauche der Natur oder im rechten Verhalten gegen das Persönliche, als Bundespflicht gegen den Herrn und Schöpfer der Dinge, als ausschließliche Verehrung Eines, weil schöpferischen, auch schlechthin wissenden, wollenden und vermögenden Gottes, oder als Vollziehung des heiligen Willens gesetzt wird. Hier kommen Verehrung und Rechtthun nicht bloß in irgendwelche Beziehung zu einander, denn das ganze mensch-

liche Leben ist Cultus, und wenn schon, weil eben das Leben, das einzelne und gemeinsame, in verschiedenen Verrichtungen, als darstellendes und leistendes, als aus- und einübendes, als thätiges und andächtiges, ein verschiedenes ist, verschieden, so ist doch eben durch alle diese Richtungen und auf alle diese Seiten des Lebens die Einheit der Gottespflicht durchgeführt. Dieß wird um so deutlicher, als sich das Gesetz, wie es im Dekalog und in den weiteren Entwickelungen enthalten ist, auch wieder eng zusammenfaßt, z. B. du sollst den Herrn deinen Gott lieben von ganzem Herzen u. s. w. und deinen Nächsten als dich selbst, oder ganz einfach und sogar in die Form der allgemeinen Idee des Guten übergreifend ausdrückt: Es ist dir, o Mensch, gesagt, was gut ist, — Liebe üben und demüthig seyn vor deinem Gott (Micha 6, 8.). Tugend- und Pflichtenlehre können nicht mehr einseitig bestehen noch auseinanderfallen. Jene heidnischen Irrungen über das Göttliche und also auch über das Menschliche, und jene heidnischen Verwirrungen des Natürlichen und Persönlichen oder der einzelnen menschlichen Bestimmungen, jene falsche Erhebung oder falsche Herabwürdigung des einen und anderen sind auf immer beseitigt; nicht von dem Unten der Passionen auf windet sich das Bewußtseyn durch die Noth des Widerspruchs zur Idee der Freiheit und des Einen Guten hinauf, sondern die aufgehende Wahrheit des einigen Gottes, des objectiv guten Grundes und Zweckes, entwickelt sich für alles Einzelne bestimmend, segnend, erhaltend und unterordnend. Bedient sich der Staat nicht mehr der Religion als eines Mittels, weil er selbst das Mittel der absoluten Religion geworden ist, so kann sein einseitiger Zweck nicht mehr zur Verwüstung und Verachtung der Ehe und des Familienlebens gemißbraucht, nicht zur Vernichtung des Persönlichen, Einzelnen gesteigert werden. Der oben genannte Philo eröffnet seine Betrachtung über den Dekalog

mit der Frage, warum Moses seine Gesetze nicht in der Stadt, sondern in der Wüste gegeben habe; er motivirt die Sache in seiner Weise; er beschäftigt sich ebenfalls mit dem Unterschiede der Gebote, die Gott selbst ausspricht, und der Satzungen, die in seinem Namen durch Moses ertheilt werden; beide Betrachtungen aber lassen sich dahin richten, daß es klar wird, wie der Staat hier und das specielle bürgerliche Gesetz nichts Anderes als Vermittelung, Träger, Folgerung der wahren Verehrung und der in ihr begriffenen und aus ihr fließenden Heiligung des Menschenlebens ist. Der Gesetzgeber ist der Schöpfer; er hat den Inbegriff des Daseyns, auf den sich das Thun und Lassen bezieht, frei gegründet; der Mensch, nach seinem Bilde geschaffen, ist sein Diener, der, mitwissend gemacht, die in die Dinge gelegten Zwecke handhaben soll und unter dieser Bedingung den Segen genießen und selbst Erbe und Mitgenosse Gottes werden. Hiermit ist der Unterschied Gottes und der Natur und die Gegenwart des einen in der anderen, also auch die Abhängigkeit der einen vom anderen auf so vollkommene Weise gesetzt, daß es nichts geben kann in der Natur, was an sich ungöttlich, widergöttlich wäre, wonach denn in den leiblichen und sinnlichen Bestimmungen des Menschen als solchen nichts Unheiliges enthalten ist, und jeder selbstquälerische, unnatürliche Dualismus der Sittlichkeit sammt allem Molochsdienste verbannt bleiben muß, aber auch nichts, das in seinem Gebrauche oder Genusse der Willkür und Unordnung preis gegeben wäre und nicht mit Rücksicht theils auf seine eigenthümliche Natur, theils auf das Persönliche in Individuum und Gemeine überhaupt mit Reinheit, Unschuld und Maß genossen und gebraucht werden müßte. Hiermit ist ein weites, freies Gebiet der Erlaubniß eröffnet, aber auch eine Schranke fastender und enthaltsamer Zucht gesetzt, ehe noch vom Rechte des Menschen gegen den Menschen die Rede ist;

keine einzelne Gottheit besitzt und berechtigt den Geschlechts- oder irgend einen Naturtrieb; vielmehr sind die Religionen der Lüste und Unlüste ausgestoßen; Wollust und Grausamkeit haben diesen Vorwand verloren. Es heißt: du sollst heilig seyn gleichwie ich heilig bin; ein Moment der Gerechtigkeit, durch welches zunächst immer die leidenschaftliche Aneignung und Hingebung, die unbeschränkte Sinnlichkeit, das Werk des Fleisches in denen verneint wird, die zu einer priesterlichen Annäherung zu Gott, einer Gemeinschaft mit Gott bestimmt sind. Um dem Herrn (dem Gotte der Offenbarung) zu entsprechen, muß der Mensch beständig aus seiner schlechten heidnischen Natürlichkeit heraustreten, aber nicht aus seiner Natur überhaupt, denn der Mensch ist ebenbildlichen und gottgemeinschaftlichen Wesens. Ist dessen Würde und zwar in Gott erkannt, so folgt von selbst, daß sich unter dieser Bedingung Alles, was das mitmenschliche Gefühl anlangt, vollkommen vertreten findet. Der Geschlechtsunterschied, bei den Hellenen selbst so schweren Verkennungen unterworfen, wird sogleich in seiner Beziehung auf das Persönliche, auf das Ein- und Gemeinleben, auf die Ehe betrachtet, das Weib ist Gattin und Mutter; das weibliche Recht ist neben dem männlichen, das kindliche neben dem väterlichen, das Recht der Ehe und das Unrecht der Unzucht, der Blutschande u. s. w. so festgestellt, daß es die strenge Voraussetzung aller anderen geselligen Rechte ausmacht; überhaupt sind die Anlagen zur Menschlichkeit gegen Arme, Fremdlinge, Sclaven u. s. w. in der mosaischen Gesetzgebung kräftiger als in irgend einer anderen gegeben, obgleich sie vor allen anderen die ausschließlichen Rechte des Volksmitgliedes religiös begründet. Aus Demuth gegen Gott erblüht reichlich Barmherzigkeit gegen Mitgeschöpfe, und diese nennt Jesus selbst einen wichtigen Theil des Gesetzes. Zwar dienen eine Menge Bestimmungen zur Abschließung gegen alles Fremde, und es

liegt ihnen die Herabsetzung der Heiden gegen das Volk des Eigenthums zum Grunde; allein fürs erste ist die gleiche Achtung des Nächsten innerhalb des Volkes desto stärker betont, und dann ist die Auswahl selbst heilig begründet, in ihren Früchten aber und Segnungen eine bedingte. Jene Gnade der Auswahl erläßt dem Auserwählten nichts von dem, was recht ist, sondern erwählt ihn eben zugleich zur Heiligkeit und Heiligung, sie gibt ihm den Vorzug, sich vor den Anderen in der natürlichen Unheiligkeit, Nichtigkeit, Sterblichkeit zu erkennen. Dieser Particularismus ist die Vermittelung des wahrhaftigen Universalismus. Und wir sehen also, daß die gefundenen und geltenden Begriffe von Gott, von der Natur, vom Menschen Angelpunkte einer Rechtsoffenbarung werden, der an Gründlichkeit, Harmonie und Vollkommenheit, wenn man auf die Principien achtet, nichts mehr abgeht. Denn in zwiefacher Beziehung ist die alttestamentliche Religion und Sittlichkeit eine absolute, erstlich als Negation alles und jedes Heidenthums und zum Anderen als Begründung einer unfehlbaren Weiterentwickelung des Begriffes von der Gerechtigkeit. Es wird nichts Anderes behauptet, wenn gesagt wird — z. B. von Philo — das Gesetz, durch Moseh gegeben, sey der Ausdruck des wirklichen Seyns oder der Natur der Dinge im menschlichen Thun, oder es sey urkundlich die wesentliche Weisheit Gottes, der Weg Gottes in der Welt, Plato, Pythagoras u. s. w. habe daraus entlehnt, oder es sey die Offenbarung des Natur- und Vernunftrechtes, — denn die sittliche Ordnung, die das persönliche Geschöpf vollziehen soll, wurzelt in dem harmonischen Verhältnisse der ursprünglichen Triebe und Bestimmungen, diese haben ihre angeborene Superiorität und Inferiorität, ihre Unterordnung, ihr Ebenmaß; und was er durch Schöpfung und Erhaltung des Menschen gegründet, kann der Heilige in Israel nicht zerstören, sondern nur erbauen

wollen — oder aber, es sey als Moralgesetz oder auch in seiner Substanz nicht abgeschafft und nie abzuschaffen. Wie dieß Letztere verstanden werden müsse, ist um so mehr zu fragen, da sich, wenn das Gesetz, durch Moses gegeben, in gar keinem Sinne abgeschafft wird oder nicht selbst nach seiner Abschaffung irgendwie strebt und einem höheren weichen will, gar kein Hebel oder Anlaß für das Factum des Antinomismus finden läßt, welchen es doch der obigen Erklärung des Begriffes zufolge geben muß.

Wenn Philo die veränderungslose Dauer des einer Vervollkommnung nicht fähigen mosaischen Gesetzes und die Aneignung desselben für alle Völker behauptete, so hatte er in beiden Beziehungen auch Unrecht. Denn abgesehen davon, daß sich der Inhalt des Pentateuchs schon nicht ganz als gleichzeitige Gesetzgebung begreifen läßt, so ist anderweitig gewiß, daß sich auch die Gesetze und Sitten der Israeliten sammt den Zuständen verändert haben, und was die Theilnahme der einen Nation an den Gesetzen und Sitten der anderen anlangt, so hatte bis auf Philo die Austheilung des Griechischen und Römischen an die Barbaren, wo nicht in größerem Umfange, doch in gleichem und in eben so wesentlicher Beziehung stattgefunden. Philo wußte dieses auch theilweise; da er aber die historische Kritik des A. T. weder kannte noch zulassen konnte, so fiel ihm in objectiver Hinsicht der Buchstabe des Gesetzes mit ins Unveränderliche und Allgemeingültige, während er die ganze Perfectibilität desselben in die subjective Auslegung und Aneignung verlegte. So oder so aufgefaßt, war das Gesetz für den großen Haufen (οἱ πολλοί) faßlich und gültig, ohngefähr aber die Stufe der essenischen, therapeutischen Auffassung, die Fassung der Weisen, der Erleuchteten, galt ihm für das im ganzen Kreise der Menschheit anwendbare Judenthum. Israel, obgleich Gottes Volk ausschließlich, war doch zugleich ein einzelnes Volk, das in seiner örtlichen

und zeitlichen Eigenthümlichkeit vom Gesetzgeber angesehen und geduldet, also in der Art seines Stoffes mit dem Samen der Wahrheit und Heiligung besäet werden mußte. Zwar dazu war Israel durch Abstammung und Geschick, durch abstoßende Verhältnisse zu den Nachbarn im höchsten Grade geeignet, zumal unter den Eindrücken, die die Persönlichkeit eines Moses hervorbringen mußte, eine andere neue Religion zu empfangen — allein die Religion des Glaubens, der Ueberschwenglichkeit, der Uebernatürlichkeit, das Gesetz des Einigen, Unabbildlichen anzunehmen, so wenig als irgend ein Volk des Fleisches geeignet. Nirgends hat ein Gesetz so lange und so schwer um seine Einführung, um seine Verwandlung in des Volkes Leben kämpfen müssen; das lag schon in seinem Begriffe. Wenn es nun aus diesem Grunde desto mehr mit seinen unterscheidenden, heiligenden Bestimmungen den Lebensstoff bis in das Einzelne durchdringen mußte, um die Mischung mit Mythus und Heidenthum unmöglich zu machen und der Willkür und Eigenmacht gar keine Stätte zu lassen, so war auf der anderen Seite Rücksicht auf *σκληροκαρδία* (Matth. 19, 8.), Vorsicht, Duldung — das von jeher in der Geschichte der Gesetzgebung geforderte *ἐπιεικές* — Nachlassung und Anbequemung nöthig. Das Verhältniß Gottes zum Menschen soll im Verhältnisse Jehova's zu dem israelitischen Volke vollzogen, der wahre Gottesdienst, der an sich das ganze Menschenleben bedingt und in Besitz nimmt, soll Thatsache, zunächst äußere Thatsache werden, das göttliche Recht dargestellt und eingeübt, also auch vollständig ausgeübt werden. Nun ist aber das menschliche Seyn und Daseyn, Wissen und Erfahren nur in den Grundlagen ein sich gleich bleibendes, es ist zugleich ein veränderliches. Die Gesetzgebung, welche die so eben bezeichnete Absicht verfolgt, muß sich auch in den veränderlichen, bildsamen, zeitlichen und örtlichen Stoff einführen. Dieß

trifft schlechthin alle Gesetzgebungen und Sittenbildungen. Als sich zuerst für griechische oder morgenländische Gemeinen eine christliche Sitte bildete, innerhalb welcher jeder Christ den anderen anerkennen sollte, traten Bestimmungen hervor, die auf germanischem Boden oder dort selbst, wo sie sich zuerst eingeführt, im nächsten Jahrhunderte, ungeachtet der unerschütterten Auctorität der Apostel, ihre Geltung und Anwendbarkeit verloren. Das Gesetz des Moses enthält Verordnungen über Ehe, Vater- und Hausrechte, über Sclavenstand u. s. w., die in Bezug auf die ihm zum Grunde liegende Idee der Persönlichkeit nur als Zulassungen erscheinen und als solche mit der Zeit sich aufheben mußten — mittels der Sitte; dasselbe Gesetz stellte Heirathshindernisse und Heirathspflichten auf, die zum Theile nur in Bezug auf zeitlich großen Umfang des einzelnen Hauswesens oder auf Erhaltung eines bestimmten Stammes u. s. w. Bedeutung hatten; dasselbige bestimmte die eßbaren Arten der Thiere, verfügte über die Behandlung der Kranken und dergleichen. Ist der Zweck eines Gesetzes zeitlich, so fällt mit der Zeit die ganze Bestimmung weg. Sind die Führer der Nation, sie, die das Princip der Gesetzgebung und Regierung und mit ihm die Macht der Auslegung und Anwendung des Gesetzes in sich zu hegen die Gewißheit haben, auch dessen gewiß, daß der rohe Widerstand gegen das gesetzliche Leben überhaupt gebrochen sey, daß sie der Lehre, der Bildung und Sitte Vieles anheimgeben können, durch welches vormals die Geltung des Principes selbst bedingt war: so fällt vieles Buchstäbliche der Geschichte anheim, Anderes tritt aus dem Grunde neu hervor, ohne daß der Begriff der Rechte Gottes überhaupt sich ändert, und so, daß die geschichtlich gewordenen Bestimmungen immer noch analogische und vorbildliche Macht ausüben. Denn ist von Anfang oder irgend einmal das ganze Gesetz, bis in das Besondere

und Einzelne herein, in Uebereinstimmung mit dem Principe eines durch und durch zu heiligenden Menschen- und Volkslebens ausgeführt worden, so kann auch keinem Theile desselben die verhältnißmäßige Bedeutung für die ganze Entwickelungsgeschichte der Idee des heiligen Gemeinwesens abgesprochen werden. Weßhalb auch Paulus an einem Orte, wo er allerdings das Gesetz als Buchstaben und des Gesetzes ganzen Umfang meint (1 Tim. 1, 8.) bekennt, das Gesetz sey gut, wer es nur richtig zu brauchen wisse. Beispiele eines solchen Gebrauchs 1 Kor. 9, 9. 13. 1 Tim. 6, 18. [a]). Folgt nun aus dem Allen, daß das Gesetz ungeachtet seiner Einheit und Ganzheit, seiner Substanzialität und Unbedingtheit als ein zu einer Zeit gesagtes oder geschriebenes Unterschiede an sich hat, Eintheilungen und Unterordnungen in sich zuläßt, vermöge welcher es behufs seiner vollkommneren Entwickelung für das Wissen und Thun auch verhältnißmäßig gelöst und verneint werden muß, so fragt sich: welche Theile fallen dem anheim und welche nicht? Einige jüdische Gnostiker, denen sich die falschen clementinischen Schriften angeschlossen, erkannten im Gesetze Moseh's den rein zu Tage geförderten *νόμος φυσικός*, das objective Vernunft- und Naturgesetz, aber dennoch interpolirt vom Satan oder von falschen Propheten, von Fleischlichgesinnten: eine der Wissenschaft so sehr als dem Glauben widersprechende Annahme. Das Gewöhnlichste ist, das bürgerliche und das Ceremonialgesetz fallen zu lassen, dagegen den Bestand des Sittengesetzes zu behaupten. Der Begriff des sittlichen Gesetzes ist zwar auf diesem Gebiete nicht eigentlich erwachsen, denn er gehört der Philosophie des Staates und der einseitigen Entwickelung des Selbstbewußtseyns an. Auch läßt sich nicht leugnen, daß das Sittliche als mosaischer Inhalt theilweise und sogar innerhalb

---

a) Vergl. Test. Nephth. §. 8. über *φρονίμως κεχρῆσθαι τῷ νόμῳ*.

jener zehn Worte noch irgendwie vergängliche Form und Bestimmuug an sich haben wird, unangesehen, daß in gewissem Betrachte auch das Cultusgesetz vermöge seiner Durchsichtigkeit für den neutestamentlichen Standort durch und durch sittlicher Natur ist; ja man wird in Ansehung des hebräischen Staats- und Religionsgesetzes wie in keinem anderen Falle sagen dürfen, jedes von beiden sey auch das andere, und so könnte demnach gegen diese ganze Eintheilung Einspruch eingelegt werden. Sie hat aber allerdings ihre verhältnißmäßige Gültigkeit. Denn je mehr eine Bestimmung des Thuns oder Lassens zugleich die Form und den Inhalt des Selbstbewußtseyns bestimmt, und je mehr sie ein Moment derjenigen Lebensordnung abgibt, welche in der ursprünglichen Natur des Menschen als solcher gegründet ist, also auch jedem Staate und Cultus zum Grunde liegt oder durch ihn verwirklicht werden soll, desto mehr ist sie eine s i t t l i c h e. In beiden Beziehungen aber ist sie in demselben Grade eine unvergängliche, unmittelbar und allgemein gültige. Die durch die Religion des übernatürlichen Gottes gegebenen Bestimmungen des Thuns vernichten aber so wenig die freie Selbstbestimmung oder die Gesinnung, daß sie dieselbe oder die Gerechtigkeit im Geiste und in der Wahrheit erst recht möglich und nöthig machen, da die Freiheit erst als innere Nothwendigkeit ganz Freiheit wird; und das göttliche Recht ist so wenig eine Aufhebung des endlich persönlichen, daß dieses erst durch die Heiligung des anderen zum vollsten Bestande kommt. Folglich muß sogar die Philosophie von ihrem Standorte aus und in ihrem Sinne die vollste und reinste Sittenlehre, die in Gesetzgebungen enthalten seyn kann, in der alttestamentlichen vorfinden können. Auch die Völker thun und wissen mit Maßen, was des Gesetzes ist, lehrt Paulus; das Gesetz von Sinai aber faßt das Sittliche sogar in einer Formel, wenn man auch über das Gebot des Feier-

tages verschieden denken kann, so unvermischt mit vergänglichen und örtlichen Bestimmungen auf, und alle Hauptpunkte so vollständig zusammen, daß es, obgleich nationales Grundgesetz, doch der Zeit und dem Raume nach ganz und schlechthin über die Grenze der volksthümlichen Existenz und Execution hinausragt.

b) Prophetische, salomonische, apokryphische Auslegung des Gesetzes.

Wenn nun die übrige alttestamentliche Gesetzgebung nur Commentar für den Text der zehn Worte zu nennen ist, so gilt wiederum die ganze alttestamentliche Geschichte bis zu ihrem Ziele, und das Ziel selbst, nämlich Christus, für Auslegung und Erfüllung des Dekaloges. Wie schon gesagt, ist dieser Fortschritt mit Auflösungen des Buchstabens verbunden. Denn der Buchstabe thut bald zu viel, bald zu wenig; während die Rechts- und Schriftgelehrten, was des Buchstabens ist, zählen, ordnen, vermehren, während die passive Verehrung und Gesetzlichkeit, die auch auf diesem Gebiete ihr Wesen treibt, eine zugleich fanatische Vorordnung der mittelbaren Forderungen (der politischen, ceremoniellen, ascetischen) vor das Schwere und Wesenhafte des gesetzlichen Inhaltes, die talmudische Gesetzlehre, pharisäisch vorbereitet, läßt sich die active Furcht des Herrn von dem geistlichen und guten Principe des Jehovabundes und Gottesgesetzes zur immer tieferen und freieren Erkenntniß und Entwickelung des Inhaltes treiben. Schon die Gesetzgebung selbst in ihren Deuterosen, weiter die Psalmen, die Propheten und die salomonischen Sprüche und Betrachtungen sind die Urkunden solcher fortschreitenden Auslegung. Ja, bereits die Gesetzgebung erklärt sich, wie wenn sie das Verbot jedes fremden Dienstes in das Positive einer vollen, ungetheilten Liebe des Einigen Gottes umdeutet (5 Mos. 6, 5.), wie wenn sie an das Verbot der Begehrlichkeit

das Verbot des Neides, Hasses und Zornes gegen den Nächsten, das ganze Verbot der Ungerechtigkeit anknüpft und um dessen willen, der der Herr ist, Liebe des Nächsten gebietet (3 Mos. 19, 13—18.), wie wenn sie die Beschneidung zum Sinnbilde der Selbstverleugnung des Herzens heruntersetzt (5 Mos. 10, 16.). Dergleichen greift den Hagiographen schon vor und den Propheten. Denn, daß im Grunde nicht das Opfer noch das Fasten noch dergleichen der Wille und das Gefallen Jehova's sey, wird von den ältesten bis zu den spätesten Weissagern hell und nachdrücklich verkündet (Hos. 8, 13. Jes. 1, 11. 58. Sacharj. 7, 5.), nicht zu denken an Ps. 40. 51. u. s. w. Vorzugsweise wird das Thema: Barmherzigkeit besser als Opfer, und Enthaltung vom Bösen besser als Fasten, reichlich ausgeführt. Diese Gütigkeit wird aber von Micha 6, 8. a) auf das bedeutsamste mit Rechtthun und beides mit Demuth vor Gott zusammengefaßt, das Ganze aber auf den Begriff des Guten (טוב, *καλόν*) zurückgeführt, eine Stelle, nach welcher der Erlöser seine Bezeichnung des Gewichtigen und Wesenhaften am Gesetze (Matth. 23, 23. Luk. 11, 42.) gebildet zu haben scheint. Alle diese Einsichten in den Sinn des Gesetzes und die nöthige Unterordnung der vergänglichen Bestandtheile unter das, was den Menschen angeht, kommen daher, daß die activen Verehrer an der Furcht des Herrn einen Anfang der Weisheit haben; sie erfahren durch den Gehorsam in der Demuth das Wohlthätige des Gesetzes und das Wohlwollende des Gesetzgebers; sie werden von Gesetzesfreude (Ps. 19. 111. 119.) erfüllt, also, daß sie den Verstand des Gesetzes empfahen und die Noth der Pflicht ihnen zur Tugend: selbstthätige und selbstbewußte Verwirklichung des Glückes der Gerechtigkeit wird. Hier athmet die rechte freie Nomodidaskalie

a) Luther hat für asoth mischpath: Gottes Wort halten.

auf. Die tiefen Sprüche Salomo's und seiner Nachfolger sind Zeugen davon. Dieser Standpunkt aber füllt auch den Raum der Erlaubniß, welchen das Gesetz der Herzenshärtigkeit wegen verstattet hat, mit neuen Forderungen der Liebe aus, wovon die merkwürdige Rüge der Ehescheidung (Maleachi 2, 13—16.) ein deutliches, Christo vorlaufendes Beispiel ist. Das Alles aber hindert nicht, daß der Diener des Herrn an all seiner Weisheit und Gesetzlichkeit, an all seiner Tugend ebenso wieder irre werde, wie mit seinem Satze: Gerechtigkeit ist Glück und Leben, in den schwersten Kampf der Erfahrung gerathe — die Klagepsalmen, der Prediger, das Buch Hiob bezeugen es —; es hindert nicht, daß er auf den Standort der Furcht, Buße und des Sündenerkenntnisses zurückgeworfen werde, um sehnsuchtsvoll nach einer Wiedergeburt (Ps. 51. Ezech. 36.), nach einer Versöhnung und Reinigung zu schreien und des Herrn zu warten, der ein Neues, nämlich einen ganz neuen Bund, eine Gesetzgebung des Geistes und der Freiheit mit allgemeiner und voller Erkenntniß Gottes verheißen hat (Jer. 31, 31.). Ebenso, wie das Evangelium und die auf göttliche Lehre und Schule gegründete innere lebendige Theokratie, ist hiermit schon das negative und positive Verhältniß des Evangeliums zum Gesetze bezeichnet. Indessen fehlte viel, daß die dazwischen liegenden Jahrhunderte des sich begründenden Judenthums jene prophetische Auslegung festgehalten und fortgesetzt hätten. Zwar ist die Verehrung des übernatürlichen Gottes je länger desto mehr als theoretische Ueberzeugung und als öffentlicher Abscheu vor dem Götzenbilde und fremdem Cultus verwirklicht worden, allein auf diesem schwer erreichten Punkte ruht der Volksgeist nur zu sehr und zu lange aus. „Wir wissen und kennen dich," das ist der Grund des Trostes und der Rechtfertigung, das ist der

Vorzug, den sie ansprechen; sofern und so lange dieß in dem erhabenen Sinne des Buches der Weisheit 15, 1—3. verstanden und nach Maßgabe der salomonischen Richtung entwickelt wird, mag es der Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit der Gesetzlehre förderlich seyn; wenn wir aber durch die ganze jüdische Entwickelung hindurch die verschiedenen Momente des Begriffes von der Erkenntniß: Verstand und Klugheit, Weisheit und Wissenschaft, Gelehrsamkeit und Vernunft, in einander gemengt oder vielmehr noch nicht gesondert finden, so nehmen wir desto mehr wahr, daß sich das gesetzliche Wissen und Forschen vom Leben sondert und dennoch in seiner Geist- und Lieblosigkeit über Alles gelten und herrschen will. „Dieß des Gesetzes unkundige Volk ist verflucht" (Joh. 7, 49.). Allerdings schließt sich nun die pharisäische Gesetzauslegung an ein Bedürfniß an, das wirklich vorhanden ist. Ganz andere Zeiten und Zustände erfordern neue Bestimmungen der Volkssitte. Das Ansehen dazu, sie zu gewähren, schließt sich der Einheit wegen von Staat und Schule an das Ansehen des Gesetzgebers an; auf Moses Stuhl haben sich Schriftgelehrte und Pharisäer gesetzt (Matth. 23, 2.) und die Bestimmungen selbst müssen abgeleitet werden aus dem Gesetze und angeknüpft an seinen Buchstaben. Dieses ist an sich tadellos und unvermeidlich, und wird danach von Jesus beurtheilt; auch die Erörterung der Gewissensfälle des Privatlebens kann nicht fehlen. Allein eben diese Interpretation, deren sich die pharisäischen Ordner der öffentlichen und häuslichen Sitte befleißigten, ging nach und nach in gänzlichen Widerspruch gegen die prophetische Auslegung und gegen den salomonischen Standpunkt über. Da die Sitte und die äußerliche Lebensweise dasjenige ist, weßwegen oder doch worin eine Religion am leidenschaftlichsten verfolgt wird, so hatte sich vornehmlich seit den Zeiten der jüdi-

schen Bekenner und Märtyrer eben auf gesteigerte Werkheiligkeit: Haltung des Sabbats, Tempelgeschenke, Reinigungen, Fasten, Almosen u. dergl., die ganze Begeisterung gerichtet. Aus der heiligen Schaar der makkabäischen Zeit scheinen die Pharisäer, seit Alexander die geheimen Lenker der Angelegenheiten und die demagogischen Heiligen herzustammen. Die Erhaltung und Vermehrung ihres Ansehens beruht auf der göttlichen Geltung und Verdienstlichkeit des Vielerlei, des Kleinlichen und Einzelnen, wodurch ein intensives Judenthum sich darstellen soll. Die Gesinnung wird todte Voraussetzung; das Grundsätzliche, der Dekalog, tritt gegen das Zusätzliche (Matth. 15.), *ἐντάλματα ἀνθρώπων*, zurück, die Sittlichkeit gegen die Sitte; nach Herzensreinigkeit wird nicht gefragt, sind nur die Hände rein; das göttliche Recht der menschlichen Grundverhältnisse, das Wesen der Moral tritt gegen die hierarchische und hypokritische Casuistik (Matth. 23.) in Schatten. So war denn der Geist des Herrn von den Erben des prophetischen Ansehens gewichen. Und weder die Sadducäer noch Essäer vergüteten den Schaden. Jene nicht, weil sie mit der zusätzlichen neuen Sitten- und Rechtslehre auch die prophetische Auslegung und Entwickelung des Gesetzes abwehrten und wenigstens in späterer Zeit sich auf dem weiten Felde der Erlaubniß mit weltseligem Unglauben ergingen; diese nicht, weil sie ihre zwar innerliche und reinere Moral mit einer der Lauterkeit und Einfalt der alttestamentlichen Grundlagen fremden Entsinnlichungsmethode, mit einer auf naturphilosophischem Dualismus gegründeten Enthaltsamkeit zusammenfaßten. Von den Herodianern und Libertinern, auch von einer sich an den gemißdeuteten Prediger Salomo's anschließenden gottesleugnerischen und frechen Richtung wird an einem anderen Orte die Rede seyn müssen.

c) Das Evangelium, die Erfüllung des Gesetzes und Schluß der Einleitung.

Der Abfall aller dieser Secten vom Wege Gottes, der Kampf der in ihnen vereinzelt zur Entwickelung gebrachten Elemente und das endliche Ineinandergähren derselben weckte in einem noch gesunden Theile des Volkslebens den Sinn und erregte im Allgemeinen Aufmerksamkeit für die durch Johannes den Täufer neu aufgefaßte, von Jesus Christus zum Abschlusse gebrachte prophetische Auslegung. Johannes, dessen Taufe nach des Geschichtschreibers Josephus immer merkwürdigen Erklärung andeuten sollte, die Reinigung und Bekehrung sey nicht das Abthun des einen und anderen Fehlers, sondern ein Ganzes, ist jedenfalls vom Sauerteige der Secten frei; er hält dem Volke in Bezug auf die Nähe des Reiches und zunächst des Gerichtes Gottes die Einheit und Reinheit des rechtschaffenen Lebenswandels vor, so, daß er durch verdoppelte leibliche Zucht und Entsagung, strengeres Fasten u. dergl. dem Sündenbekenntnisse seine Wahrheit sichern und mit der Wassertaufe das zusagen und darstellen will, was in der Geistestaufe sich verwirklicht. Jesus, welcher dieselbe gewähren soll, überwindet auch diese Schranken, zunächst durch gesetzerfüllende Lehre von Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Er ist so fern davon, neue eigenthümliche Gesetze zu geben, daß vielmehr nichts so sehr zur Verkümmerung der Früchte seines Werkes und zur Verkennung seiner ganzen Stellung und Person gereicht hat, als, ihn den neuen Gesetzgeber zu nennen. Allerdings zeigt er feierlich und ernst die Rechte und Gesetze des Reiches Gottes an, und dabei unterscheidet er: den Alten ist gesagt, ich aber sage euch. Aber diese

Sätze alle stehen unter der zuvor angezeigten Bestimmung: das Gesetz soll eben erfüllet werden, das Gesetz Gottes muß gelten, bis es ganz erfüllet ist; ich bin nicht gekommen, es zu lösen; die unter euch berühmte sonderliche Gerechtigkeit der Pharisäer ist viel zu geringe, als daß sie das Maß des Himmelreichs erreichte. Daran ändert sich nichts, wenn er z. B. laut seiner eigenen Bezeichnung ein neu Gebot gibt (Joh. 13, 34.). Denn an sich ist das Gebot der Nächstenliebe nicht neu, sondern die Verhältnisse, kraft welcher es durch Jesum, das rechte Exempel und Maß des Liebens, und nicht bloß für einen einzelnen volksthümlichen Lebenskreis zur Erfüllung kommen soll, ist die Neuheit. So ist es aber allenthalben, wo Jesus von seinen Geboten redet. Viel weniger aber gibt er neue, eigenthümliche Gesetze, wenn er sagt: so sollt ihr beten: Unser Vater ꝛc., oder das Gedächtnißmahl stiftet, oder vorsieht, wie in christlicher Versammlung mit dem sündigenden Bruder verfahren werden solle u. dergl. In dem einen Falle lehrt schon der Begriff Christi vom Gebete, daß Christus zwar lehren könne, was und wie man bitten solle, hingegen weder ausschließliche noch überhaupt Gebetsformeln vorschreiben werde. Und doch kann der kirchliche Gebrauch jener Worte mit geschichtlicher Nothwendigkeit aus seiner von den Jüngern erbetenen Aeußerung folgen. Das Gedächtnißmahl fordert Jesus als Beweis der Liebe und des Glaubens und in demselben eben Glauben, eben Liebe. Die Stiftung eines Gnadenmittels ist etwas unendlich Höheres als eine ceremonielle Gesetzgebung. Zwar hat Jesus die Kirche, auch in dem Sinne, da sie geordnete gemeinsame Uebung im Glauben ist und sich von der sittlichen Ausübung des Christenthums unterscheidet, gewissermaßen gestiftet, indem er dahin zielende Aufträge, Verheißungen, Anweisungen ertheilte und die einfachsten Elemente des kirchlichen Le-

bens bezeichnete; aber in diesem ganzen Gebiete läßt sich nichts entdecken, was in den beiden Beziehungen göttliches Gesetz wäre, daß es sich theils bei der Erfüllung oder Uebertretung um Verdienst und Lohn oder Strafe und Schuld handelte, theils die Verrichtung als solche ein Moment im Verhältnisse der rechtfertigenden und heiligenden Gemeinschaft Gottes abgäbe. Durch Moses ist das Gesetz gegeben, durch Jesum kommt Gnade und Wahrheit. Die letztere Bestimmung hindert nicht, fordert vielmehr, daß Jesus die Wahrheit, das Wesen der Gerechtigkeit offenbare, Lehrer, Zeuge derselben sey. Demnach macht er die tauben Nüsse pharisäischer Satzung oder die Pflanzen, die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat (Matth. 15, 13.), kenntlich und zeigt, wie schön sie die göttlichen Gesetze halten oder vielmehr abschaffen (Mark. 7, 9.). Er entwurzelt die böse casuistische Frage, wer ist denn mein Nächster; er weiset die Umdeutung des Gebotes der Nächstenliebe in das Verbot der Feindesliebe zurück, indem er die Kraft der letzteren in der ersteren zum unterscheidenden Kennzeichen einer mehr als heidnischen, einer vollkommenen Liebe erhebt; er zerstört den Unterschied der verbindlichen und unverbindlichen Schwüre. Aber er thut mehr. Auch das Gesetz, wie es an sich ist, hat eine Schale, die gebrochen werden muß, damit der Kern enthüllt werde. Jesus erklärt, daß die bloß leiblichen Reinigungen in subjectiven Beziehungen nichtig seyen, ja er nimmt den Reinigungsgesetzen ihre Selbständigkeit. Arbeit der Liebe und der Noth darf die Feier brechen; der Sohn des Menschen als Vertreter der menschlichen Angelegenheit ist Herr über den Sabbat; Fasten, Almosen, Gebete haben nur in dem Maße Werth, als ihre psychologischen und ethischen Bedingungen, Andacht, Freiheit, Freudigkeit und Liebe, bestehen. Indem Jesus willkürliche und zufällige Bestimmungen auf das

Wesen der Pflicht oder Tugend zurückführt, macht er dieses wieder über die Grenzen des bloßen Buchstabens hinaus geltend. So verbietet und verdammt er nicht bloß den Mord, sondern Haß und Verachtung; nicht bloß den Ehebruch, sondern die Unkeuschheit des Sinnes; nicht bloß den Meineid, sondern jede Unwahrhaftigkeit und Eidlosigkeit des Zeugnisses; nicht bloß die Lästerung, sondern jedes unnütze Wort. Den höchsten Grad der Klarheit erreicht seine gesetzerfüllende Lehre in dem Satze: nur wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, kann in das Himmelreich kommen. Die Liebe ist der göttlichen Gebote Summa.

Allein die Erfüllung des Gesetzes ist schon nach Matth. 5, 19. nicht bloß ein die Leute Lehren, es ist ein Thun. Jesus ist Gebot der Liebe mit der That, ist die Gerechtigkeit persönlich; den Willen Gottes zu thun, ist seine Speise; dadurch aber kommt mit der Wahrheit — die Gnade. Die Verheißung ist zugleich erfüllt mit dem Gesetze. So wie das Gesetz, durch Moseh gegeben, mitten in seinen eigenen Anstalten eine Versöhnung hegt, freilich eine äußerliche und symbolische, so weiset es auch mittels der Weissagung auf seine Erfüllung und Verwirklichung durch den auserwählten Knecht, durch eine That des ewigen Heilandes (Goel) in dem Sohne des Vaters hin. Kommt dieser, so ist die gesetzliche oder alte Verfassung selbst aufgehoben, die evangelische tritt ein, die Jeremias verkündet hat. Zwar ist die Gerechtigkeit in ihm geoffenbart, die gottgemäße, oder die vor Gott gilt, aber das ist keine Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben in Glauben. Gottes Rechtfertigkeit als seine Vollkommenheit und Tugend wird dadurch offenbar, daß er nicht allein die ganze Wahrheit des ihm gefälligen Menschenlebens ans Licht bringt in dem Sohne seiner Liebe, sondern auch durch dessen unschuldiges Leiden die Sünde

erschöpft, tilgt, vergibt. Seine Gerechtigkeit ist Gnadengerechtigkeit, unsere demnach Glaubensgerechtigkeit. Denn um Rechtfertigkeit handelt es sich nach wie vor, aber um eine wahrhaftige, nämlich daß sie, wie Luther es nennt, keine bloß „stückliche", wie eine Gerechtigkeit, die aus Werken besteht, eine Werkheiligkeit immer seyn muß, sondern ganz und einig, ferner, daß sie eben darum eine persönliche, Freudigkeit und Liebe sey, nicht knechtische Furcht bei innerm Trotze. Dergleichen Gerechtigkeit hat nun zwar Christus gesetzerfüllend gelehrt und geoffenbart, ja sogar allenthalben und schon Anfangs jener großen Eröffnungsrede die innere Entwickelung des Menschen, die zur Ausübung solcher Gerechtigkeit führt, in den Momenten der geistlichen Bedürftigkeit, Traurigkeit, Sänfte und Durstigkeit (Matth. 5.) nachgewiesen, aber darum nicht weniger alles Selige und mittelbar alles Gerechtwerden unter den Glauben an das Evangelium oder an ihn selbst beschlossen. Denn wird die Gerechtigkeit eben nur vorgehalten in ihrer Fülle, so kommt eben nur das alttestamentliche Verhältniß zum Abschluß auf der Einen Seite, es wird Erkenntniß der Sünde gewirkt (Röm. 3, 20.), eine Erkenntniß, welche sich durch die Strafe des h. Geistes vollendet (Joh. 16.); der Aufrichtige, der in den Spiegel blickt, wird seine Ungerechtigkeit gewahr, wird arm und traurig; warum aber verzweifelt er und vergeht er nun nicht in dieser Erkenntniß der Gerechtigkeit und Sünde? Weil in Christo die Erkenntniß der Sünde und Gnade, der Gerechtigkeit und Gnade Eins ist. Gott schenkt der durch die vorausgegangenen Zuchtanstalten und Geduldsmaßregeln vorbereiteten Welt, da die Zeit erfüllt ist, einen neuen Anfang, den anderen Adam, durch dessen Gehorsam die wirkliche Gerechtigkeit in Leidens- und nun auch in Verklärungsgestalt im Geschlechte der Menschen da ist und

Bürgschaft leistet, daß sie durch ihn geheiligt werden soll und kann zum Reiche Gottes. Ist der Sohn ihr gegeben, so ist durch den Glauben an seinen Namen Macht vorhanden, Kind Gottes zu werden. Denn die aus der Wahrheit sind, hören ihn, kennen seine Stimme, glauben ihm, enteignen sich und werden wiedergeboren geistlich, leben im Geiste und wandeln im Geiste. Das Gesetz hatte keine Macht, die Getödteten oder Verdammten zu trösten oder die dem Willen des Fleisches Verknechteten zu beleben. Die mit Christus Gestorbenen stehen mit ihm vom Tode auf; und es ist nichts Verdammliches an denen, die in ihm sind und bleiben. Denn bleiben sie in ihm und im Glauben, so bleiben sie im Hasse der Sünde und in der Liebe, die das Gesetz erfüllt, die an sich selbst gar nichts Böses thut, oder die Sünde, die sie thun, wird ihnen vergeben und durch Erkenntniß, Bekenntniß und herrschende göttliche Traurigkeit immer wieder von ihrer Persönlichkeit abgeschieden. So ist Christus also des Gesetzes Ende, daß seine Gesetzeserfüllung in Lehre, That und Leiden durch den heiligen Geist in Allen, die an ihn glauben, sich beständig wiederholt und fortsetzt.

Da vorzugsweise der Apostel Paulus berufen war, durch das Evangelium die Heiden, die nicht unter dem Gesetze des A. T. gestanden, zur Gemeine Gottes zu sammeln, so ist der Unterschied und der Zusammenhang beider Verfassungen am meisten durch seine Lehre ins Licht getreten. Auf ihm ruhte die Aufgabe vornehmlich, das Christenthum als Glaube und Liebe, oder die evangelische Gotteskindschaft und Freiheit nach zwei Seiten hin, gegen Juden und Heiden, und gegen beide im sittlichen Sinne, also gegen Werkheiligkeit und gegen gottlose Gleichgültigkeit und Weltliebe zu vertheidigen. Er schärft daher nicht allein die Unterschiede des ursprünglichen Menschen vom fleischlichen, des fleischlichen vom geistlichen,

des ersten und anderen Adam's, des irdischen und himmlischen, nachdrücklich ein; er zeigt insbesondere, daß es sich des Heils und Lebens wegen von jeher für die Sünder um Gnade und Glauben gehandelt habe; die Verheißung sey das Aeltere, das Gesetz das Spätere, Abraham sey segnender Vater aller Gläubigen, auch der Gläubigen aus den Heiden, das Gesetz — in diesem Sinne auch mit all seinen natürlichen Analogien in der Heidenwelt zusammen zu denken — sey zum Zeugnisse wider die Sünde gekommen; denn für sich überwinde es dieselbe nicht, reize das Fleisch vielmehr auf, wirke Ungnade und Zorn und ziehe nur Sehnsucht und Trauer zu Christus. Daher keine Rechtfertigung aus seinen Werken. Entweder bestehe die Seligkeit auf Lohn und Verdienst, dazu gehöre des ganzen untheilbaren Gesetzes Erfüllung; oder der Gerechte lebe durch den Glauben und werde aus Gnaden selig. Da nun im Evangelium dieses Gnadenrecht geoffenbart sey, so sey die ganze Herrschaft des tödtenden Buchstabens gefallen, die freie Kindschaft, das Gesetz des Geistes und Glaubens aber aufgegangen, kraft dessen die Scheidewand zwischen Juden und Griechen wegfalle. Nach der neuen göttlichen Verfassung stehe in Bezug auf das Heil der Seelen frei, die jüdischen Sitten und Gebräuche zu halten oder nicht; da habe die Weisheit der Liebe und die Rücksicht auf die Schwachen zu entscheiden (Röm. 14.). Die dürftigen Satzungen der Welt haben für Unmündige gegolten (Kol. 2, 20. Gal. 4, 9.). Denn in der Welt, im vorigen Zustande, inmitten des Kampfes zwischen Gesetz und Fleisch, that solche Zucht noth, eine menschliche örtliche, zeitliche Ordnung, die Sünde einzuschränken. Für die Mündigen gelten sie nicht mehr. Das Reich Gottes besteht nicht in Essen und Trinken, obgleich in der Gemeine der Gläubigen das Aergerniß der Schwachen vermieden werden muß. Den Reinen ist Alles rein (Tit. 1, 15.).

So lehrt Paulus im Sinne von Matth. 15, 11. Röm. 14, 20. Gleichwie es widersinnig wäre, von dem Fleische die Früchte des Geistes zu fordern, ist es widersinnig, dem geistlichen Menschen die Gesetze aufzubinden, von denen er frei geworden. Ist doch die ganze Anstalt für aufgelöst zu achten, die durch bloße Darstellung und sinnliche, äußerliche Einübung des Heiligen wirkte.

Wenn nun aber an jedes Moment dieser Lehre von der Freiheit sich die Berechtigung des sittlichen Indifferentismus anzuknüpfen drohte: so legte derselbe Paulus dawider die kräftigste und vollständigste Verwahrung ein. Denn so wie das Gesetz ursprünglich gut und geistlich ist, so war es auch zum Leben gegeben und nicht zum Tode (Röm. 7, 10. 12.). Das weiset also auch in Christo nicht auf negative Gesetzeserfüllung nur, sondern auf positive hin. Ist doch sogar das ganze alttestamentliche Gesetz, wer desselben nur recht im Geiste, nach rechtem Verständnisse und rechter Beziehung eines jeden Bestandtheiles zu brauchen weiß (1 Tim. 1, 8.), gut und nütze, es sey zur Zucht oder zur kirchlichen und bürgerlichen Sittenbildung; wie viel weniger kann das Wesen des Gesetzes, der Wille des heiligen Gottes, abgeschafft seyn! Nur das Gesetz der Sünde und des Todes, nur das Buchstabenwesen ist abgeschafft (Röm. 7, 6. 8, 2.), nicht das Gesetz des Geistes, das Gesetz Christi (Gal. 6, 2.), ja das Gesetz überhaupt ist abgeschafft und wir sind so rechtmäßig und gottgesetzlich wie das Weib vom Manne durch den Tod, von ihm gelöst, in Bezug auf Rechtfertigung (Röm. 7.), aber das Gesetz ist durch den Glauben wieder aufgerichtet und festgestellt (Röm. 3, 31.), denn die Gerechtigkeit, durch das Gesetz erfordert, wird nun erst in uns erfüllt. Der Abhängigkeiten, der Nöthigungsverhältnisse und Pflichtigkeiten gibt es viele Arten. Schlechthin für sich und in sich kann der Mensch nicht seyn (Röm. 6, 16.). Auf

diesem Gebiete gibt es aber Widersprüche, kraft welcher ein Dienst den andern ausschließt (vergl. Matth. 6, 24.). Entweder dienest du Gotte oder der Welt; in dem einen Falle bist du frei von der Sünde, in dem anderen frei von der Gerechtigkeit. Entweder herrscht das Fleisch oder der Geist (Röm. 6, 19.). Seyd ihr nun mit Christo gestorben, so seyd ihr der Sünde gestorben, Gotte zu leben; seyd ihr im Dienste der Gerechtigkeit, so dürft ihr euch nicht Schuldner, Pflichtige des Fleisches achten, sondern als Kinder, Freunde Gottes habt ihr geistliche Gewalt über das Fleisch. Denn fleischliche Gesinnung ist nicht Freundschaft, sondern Feindschaft, nicht Leben, sondern Tod (Röm. 8.). Hütet euch, daß ihr nicht der Freiheit wegen, zu der ihr gelangt, dem Fleische Raum gebet (Gal. 5, 13.). Des Fleisches Werke und des Geistes Werke sind ebenso wider einander wie Fleisch und Geist an sich (Gal. 5, 19.). Habt ihr den kindlichen Geist allerdings nicht durch des Gesetzes Werke, sondern durch die Predigt vom Glauben empfangen (Gal. 3, 5.), so habt ihr doch durch den Glauben die Liebe (Gal. 5, 14.), welche das Gesetz erfüllet; und steht ihr allerdings nicht unter dem Gesetze, weil unter der Gnade, so doch dennoch im Dienste der Gerechtigkeit, seyd mit dem Fleische und den Lüsten ans Kreuz geheftet (Gal. 5, 25.), übt den vernünftigen Gottesdienst durch Aufopferung alles eigenen Wesens (Röm. 12, 1.), führet kein Nacht-, sondern ein Tagleben (Röm. 13, 13.), welches sich der Werke der Finsterniß schämt, und ziehet täglich den alten Menschen aus und Jesum Christum an; denn er ist kein Sündendiener, daß wir, gerecht gemacht durch ihn, noch dürften als Sünder erfunden werden (Gal. 2, 17.). Christus ist uns nicht weniger zur Heiligung als zur Rechtfertigung gemacht (1 Kor. 1, 30.). Ohne die Heiligung wird Niemand den Herrn sehen, die Ungerechten und Unkeuschen

werden das Reich Gottes nicht ererben (1 Kor. 6, 9.). Hurerei ist Versuchung Christi und Zerstörung des Tempels Gottes (1 Kor. 6, 9.).

Wenn demnach auch dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist, sondern den Sündern (1 Tim. 1, 9.), und der Christ nicht unter dem Gesetze steht, sondern über ihm, so hat er doch schon nach dem ursprünglichen inwendigen Menschen Freude und Wohlgefallen am Gesetze Gottes (Röm. 7.), wie vielmehr als neue Creatur und Kind; und wenn sogar der Heide, der nichts weiß vom Gesetze, Gesetzliches thut, indem er sich selbst Gesetz wird (Röm. 2.), wie vielmehr forschet der Christ allezeit nach dem guten, vollkommenen, wohlgefälligen Willen Gottes, und denkt jedem Lobe, jeder Tugend nach (Röm. 12, 2. Ephes. 5, 17. Phil. 4, 8.). Der vollkommene Mann fehlet auch im Worte nicht (Jak. 3, 2.). Gehört nicht mehr, aber auch nicht weniger dazu als die Liebe, um das Gesetz zu erfüllen (Röm. 13, 10.), so sind auch die Früchte des Geistes nie wider dasselbe (Gal. 5, 19.). Der Fortschritt der Liebe ist aber niemals ohne Erforschung und Anschauung desselbigen göttlichen Willens, der unendlich reicher ist als geschriebenes Gesetz, obgleich er mit dem in den zehn Geboten ausgedrückten Rechte in Uebereinstimmung bleibt. Weßhalb denn das Vorbild der Lehre (Röm. 6, 17.), die gesunde Lehre des Evangeliums (1 Tim. 1, 10.), indem sie das rechtschaffene Wesen, das in Christo ist, sucht und die Früchte des Glaubens fordert, allenthalben in kürzeren oder weiteren Ausführungen (Kol. 3, 5—10. Ephes. 4, 22—32.) dieselben Gebote bestätigt, welche, von jeher geoffenbart, von jeher auf Keuschheit, Rechtfertigkeit und Gottseligkeit (Tit. 2, 12.) sich zurückführen ließen. Dazu kommt nun Beides, erstlich, daß sich die christliche Lehre nicht enthalten konnte, die göttliche Stiftung der Ehe und Familie, des bürgerlichen

und kirchlichen Lebens ausdrücklich anzuerkennen und eben dieses Gebiet zur Offenbarung der Früchte des Geistes anzuweisen (Ephes. 5. 6. Röm. 13. 1 Kor. 10—14.), wonach denn ohnehin der Dekalog auch als Ausdruck der menschlichen Pflichtverhältnisse im Gebrauche bleiben mußte, und zum Anderen dieses, daß das christliche Leben das Moment der Klugheit, nämlich der Vorsicht wider die neu vordringende Macht des Fleisches an sich behielt, folglich seine Freiheit in Bezug auf Genuß, Schmuck, Kleidung und Umgang absichtlich und williglich nach persönlichen, örtlichen und zeitlichen Umständen und zugleich nach den in der Natur der Dinge gegebenen Regeln einschränken sollte (1 Kor. 9, 27. 11, 1 ff. 7, 1 ff. 8, 1.). Auch in allen diesen Dingen konnte von einem Gebrauche (χρῆσις) des alttestamentlichen Gesetzes (1 Tim. 1, 8.) die Rede seyn.

So war denn, so viel an Paulus lag, die Gesetzlichkeit und Rechtlichkeit des christlichen Wandels im höchsten Sinne und in allen Beziehungen wahrgenommen und der Weg zur gründlichsten, folgerichtigsten Bekämpfung der Sünde und zur fortschreitenden Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns geöffnet. Unverrückt ist das Verhältniß des objectiven göttlichen Willens zum christlichen Subjecte. In Christo selbst ist dem Christen der heilige Wille des Vaters eben so gegenständlich als der gnädige. Wie man sagen kann, daß das dem Fleische unerfüllbare Gesetz zum Glauben und zur Gnade ziehe, so kann man — z. B. mit Melanchthon in der Apologie — den Glauben, der da rechtfertigt, die Wiedergeburt und die ganze Heilsordnung als Mittel des göttlichen Lebens, als Mittel der Liebe darstellen, die größer ist als der Glaube (1 Kor. 13.). Ja, ist der Glaube nicht selbst das rechte gottgemäße Werk, nicht selbst ein Inhalt des ersten Gebotes, nicht auch ein Gesetz im Gehorsame (Joh. 6, 29.)? Mit dem allen stim-

men die Erläuterungen, welche die lutherische Bekennung unter den Titeln de bonis operibus, de lege et evangelio, de tertio usu legis gegeben, sehr wohl zusammen. Die Wiedergeborenen sind debitores ad praestanda bona opera, obgleich die Früchte des Geistes auf dem Boden der Liebe frei und ohne Wirkung des schreckenden Gerichtes und zwingenden Gesetzes hervorwachsen. Das wahrhaft Freie ist das Nothwendige. Offenbarungs- und lehrbedürftig aber ist selbst der neue gute Wille, und das göttliche Recht soll nach wie vor, nicht bloß zur Bedrohung des alten Adam's und zur Zucht, sondern auch zur Wegweisung, gepredigt werden. Das evangelische Christenthum bezeichnet sein Verhältniß zur sittlichen Idee aufs trefflichste durch ein Gleichniß, das sich in Luther's Schriften a) vorfindet, unangesehen, daß es die ganze Geschichte der Sittlichkeit außer und in der Kirche deutlich macht. Luther nimmt das heilige Zelt, das Moseh zu bauen befohlen ward, zum Bilde eines „dreifach guten Lebens." Denn dasselbe hat, gleichwie auch gewöhnlich unsere Kirchen, drei Theile: Vorhof oder Kirchhof, Heiligthum oder Schiff, Allerheiligstes oder Chor. In den Vorhof, welcher laut der Offenb. Joh. endlich den Heiden gegeben wird, gehören die ganz und gar äußerlichen Werke, die an Zeit und Stätte gebunden sind. Da treiben die kirchhöfischen Heiligen, sancti atrienses, die Zeit-, Stätte-, Kleider-, Speiseheiligen ihr Wesen, die Mückenseiger und Kameelschlinger. Das Gewissen ist bei ihnen eben so los von den rechtschaffenen Dingen, als es den äußerlichen anhaftet mit Furcht und Zittern. Die Werke des Vorhofes könnten ja nur gut seyn, wenn sie vom Heiligthume aus angesehen, regiert und auch wohl abgeschafft würden. Einen anderen Ernst des gottgefälligen Lebens gilt es,

a) WW. Erlanger Ausg. B. 20. S. 301 — 308.

wenn man aus dem atrio in das sanctum kommt. Denn da handelt es sich um rechtschaffene Tugend aller Art: Demuth, Sanftmuth, Keuschheit, Friede, Geduld; dahin ist Gottes Auge gerichtet, das ist Straße nach dem Himmel. Hier nimmt man das Korn und läßt Spreu fahren, seiget Kameele und verschlingt Mücken. Aber da gibt es Zweier Eingang. Die Einen sind darin, und die mehrsten aus Angst und Furcht oder um Lohn und Verdienst. Wer ist denn fromm um der Frömmigkeit selbst willen? Wer hat ein fröhlich lustig Herz zum Guten? Niemand von sich selbst. Darum hat uns Gott den Chor, das Allerheiligste gebaut. Da waltet der Glaube an Christum, durch den gibt er den heil. Geist, und siehe, der heil. Geist macht freie, fröhliche Herzen, die lauter umsonst fromm sind ꝛc. Heiligthum aber und Allerheiligstes sind gleich hoch und in Eins gebauet, daß man aus einem ins andere gehen kann, wie es mit Glauben und guten Werken ist.

Trotz ihrer vollkommenen Protestation gegen den Antinomismus gereichte die Lehre des Evangeliums, zumal nach der paulinischen Fassung und Entwickelung, dennoch, und auf dem Gebiete des Judenchristenthums zunächst, bei den Halberweckten oder bloß intellectuell Bekehrten zum Aergernisse. Vergebens wiederholt sich jener Protest in den Briefen Petri, Johannis und Jacobi. Wir lernen durch den Brief Judä vornehmlich und durch die apokalyptischen Schreiben schon ein mit gnostischen Elementen ausgestattetes Lehrgebäude der Unsittlichkeit kennen; und der Anfänger der sittlichen Ketzergeschichte, Clemens von Alexandrien, auf den sich Epiphanius, Theodoret und Andere beziehen, macht uns mit den, theilweise auch verfälschten, paulinischen Formeln bekannt, an welche sich die Unsittenlehren hefteten. Bald, daß wir nicht unter dem Gesetze seyen, bald, daß, wo kein

Gesetz, keine Sünde, oder daß die Sünde Ursache nehme am Gesetz u. dergl., dienet ihnen zum Anlasse und Ansatze. Unsere hiermit eingeleitete geschichtliche Darstellung des Antinomismus wird nachzuweisen haben, wie alle Hauptformen desselben schon in der ersten Periode ketzerischer Vermengung des Christenthumes mit Naturphilosophie als Vorbilder ähnlicher Erscheinungen in der mittleren und neueren Zeit vorgekommen sind, wie sie mehr oder minder alle an ein Moment des Paganismus oder derselben Naturreligion anknüpfen, auf deren Boden wir ein herrschendes Unvermögen, die Entwickelung des sittlichen Begriffes vor Paranomismen zu bewahren, oben nachgewiesen haben, und wie entschieden sich zu allen Zeiten die Extreme der pharisäischen, kirchlichen Gesetzessucht und der frechen Gesetzwidrigkeit, eines das andere, hervorgerufen und berührt haben, so daß der ganze Inbegriff der Phänomene der philosophirenden Sünde, zusammengefaßt mit der Begründungsgeschichte des Sittengesetzes, die vollständigste Präscription gegen die heute möglichen oder wirklich hervorgetretenen moralischen Ketzereien abgibt.

2.

Die althebräischen Längen- und Hohlmaße, nach alttestamentlichen und rabbinischen Angaben berechnet und bestätigt durch Erklärung altägyptischer Maßstäbe.

Eine biblisch-archäologische Studie.

Von

Otto Thenius,

Licent. d. Theol., D. d. Philos., Diakonus und Garnisonprediger zu Dresden.

Nebst zwei lithographirten Tafeln.

Die nachstehenden zwei Abhandlungen, über welche der Verfasser bei Gelegenheit der vom 1. bis 4. October dieses Jahres in Dresden stattgefundenen 7. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner im Kreise der zu diesen Versammlungen hier zuerst hinzugetretenen deutschen Orientalisten einen kurzen, in die gedruckten Verhandlungen der letzteren aufgenommenen Bericht erstattet hat, sind der Hauptsache nach bereits im Jahre 1838 vor dem Erscheinen der metrologischen Untersuchungen von Böckh abgefaßt gewesen. Eine irrige Ansicht, welche der Verfasser in Ansehung eines Hauptpunktes der zweiten Abhandlung gefaßt hatte, ließ die Untersuchung damals nicht zum Abschlusse kommen. Die Wiederaufnahme der-

selben wurde bis jetzt durch andere litterarische Arbeiten verhindert, nun aber durch die beabsichtigte Erklärung der Bücher der Könige rücksichtlich des 6. und 7. Kap. des 1. dieser Bücher erheischt, und es ist jetzt bei Ueberarbeitung des Ganzen auch die erwähnte Schrift berücksichtigt worden. Die Erheblichkeit der Untersuchung für die Archäologie und Metrologie überhaupt wird Niemand verkennen; daß dieselbe aber auch in theologischer und namentlich exegetischer Hinsicht nicht unwichtig sey, davon wird man sich, wie der Verfasser hoffen zu dürfen glaubt, durch nähere Ansicht des hier zu allseitiger Prüfung Dargebotenen überzeugen. Der Verfasser hat übrigens hier, wie schon anderwärts, namentlich was die erste Abhandlung anlangt, insbesondere das Geschäft des Aufräumens übernommen. Ist dieß nun auch in der Hauptsache ein recht mühseliges und oft verdrießliches Geschäft — nur des vergeblichen Nachsuchens zu gedenken, das durch irrige Inventarien über die zu ordnenden Gegenstände oft verursacht wird — so hat dasselbe doch auch seine Freuden. Zu diesen Freuden gehört auch die über die verwunderliche Seltsamkeit manches beim Aufräumen unter die Hand kommenden alten Geräthes, und man wolle es daher dem Verfasser zu Gute halten, wenn er diese und jene alte Rarität, ehe er sie bei Seite stellte, noch ein wenig (d. h. nur in den Anmerkungen) ans Licht gezogen und betrachtet hat.

Dresden, am 11. October 1844.

I.

Die althebräischen Längen- und Hohlmaße.

Kap. I.

Darlegung und Berechnung.

Die Veranlassung zu der in dieser Abhandlung dargelegten Untersuchung ist durch die Stelle 1 Kön. 7, 23—38. gegeben worden. Diese Stelle enthält eine kurze und eben darum manche Schwierigkeit darbietende Beschreibung des großen Wassergefäßes, des sogenannten ehernen Meeres, und der zehn, mit besonderen Gestühlen versehenen kleineren Wassergefäße, welches Alles der König Salomo zum Behufe des Tempelcultus zu Jerusalem durch einen phönicischen Künstler Namens Hiram aus Erz hatte gießen lassen. In dieser Beschreibung werden zwei Angaben, welche zur Veranschaulichung jener Gefäße erforderlich sind, gänzlich vermißt: einmal die Erwähnung der besonderen Gestalt jener Gefäße und sodann die Bemerkung der Tiefe [a]), welche die kleineren hatten.

---

a) Die Angabe (V. 38.): „Vier Ellen ein jeglicher Kijjor", kann nur von der Weite (dem Durchmesser) verstanden werden; denn an den Umfang zu denken, ist unmöglich, weil die Kijjore dann viel zu klein und außer allem Verhältnisse zu dem großen Gefäße gewesen wären, und weil in diesem Falle der Concipient sich unstreitig ebenso wie V. 15 und 23. desselben Kapitels ausgedrückt haben würde, nämlich: „Eine Schnur von — Ellen umspannte." Eben so wenig aber kann man mit Züllig (die Cherubim-Wagen u. s. w. Heidelb. 1832. S. 82. 94.) die angegebene Zahl von der Höhe (Tiefe) der Gefäße verstehen; denn diese Bedeutung hätte ausdrücklich bemerkt werden müssen, da bei einer Angabe wie: „Ein Becken oder Kessel von 4 Ellen"

Indessen ist die Möglichkeit, das nicht Angegebene durch Berechnung und Combination zu finden, gegeben. Denn die besondere Gestalt des ehernen Meeres muß wenigstens annähernd bestimmt werden können, insofern von diesem Gefäße nicht nur Umfang, Durchmesser, Höhe und Stärke, sondern auch der Gehalt desselben an Bath, dem größten hebräischen Flüssigkeitsmaße, (V. 23 und 26.) bemerkt ist; insofern über die Länge der hebräischen Elle und über die Größe des Bath anderwärts, wenn schon nicht in der heiligen Schrift, Angaben gefunden werden, und insofern durch die Andeutungen, welche V. 25 und 26. über die Form jenes Gefäßes geben, von der Wahrheit gänzlich abirrenden Vorstellungen von demselben vorgebeugt und die voreilige Annahme dieser oder jener Angabe über die Größe der Elle oder des Bath verhindert ist. Es muß mithin durch ein allseitiges Zutreffen der Berechnung die Größe der Elle und des Bath gefunden werden, und ist die des letzteren gefunden, so ergibt sich die Tiefe und durch Combination auch die besondere Gestalt der kleineren Wasserbehälter.

Zunächst müssen wir das, was über die Elle zu sagen ist, beibringen. Alle Ellen, und so auch die hebräische, sind entstanden aus einem natürlichen Maßstabe, den der Mensch an sich trägt, den er sehr leicht an unbewegbare Längen, z. B. Wände, um dieselben zu messen, anlegen, mit dem er eben so leicht bewegbare Längen, z. B. Fäden, Bänder, Zeuge, durch Anhalten derselben messen kann, nämlich aus der ganzen Länge des Vorderarmes vom Knochen des Ellenbogens bis zur Spitze des Mittelfingers. Der deutlichste Beweis dafür liegt in den verschiedenen Benennungen der Elle, die sämmtlich den

---

kein Unbefangener an die Tiefe, vielmehr sofort an die Weite denken wird; so auch Böckh, metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfuße und Maße des Alterthums. Berlin. 1838. S. 262.

Vorderarm oder den Ellenbogen bezeichnen a), so wie in dem Umstande, daß auf altägyptischen Maßstäben die Elle hieroglyphisch durch das Bild eines Vorderarmes ausgedrückt ist b). Eben so naturgemäß als die Entstehung ist auch die erste Eintheilung der Elle. Man mußte nämlich sehr bald die Bemerkung machen, daß in der Länge des Vorderarmes das wahrscheinlich früheste Längenmaß, die Spanne c), zweimal, so wie ein eben so natürliches Maß, die Handbreite d) (mit Ausschluß des Daumens), sechsmal und mithin die Fingerbreite e) 24mal enthalten sey, und demnach theilte man die Elle zuerst in 2 Spannen, in 6 Handbreiten oder Palmen und in 24 Finger oder Zoll. Eine Verschiedenheit der Ellenmaße ergab sich jedoch gleich anfangs aus der verschie-

---

a) אַמָּה, der Vorderarm (nach Böttcher, Prob. alttest. Schrifterklärung. Leipzig. 1833. S. 289. von der in אם mit dem Munde nachgebildeten Anklammerung, Umfassung, amplexus; jedenfalls eine natürlichere Ableitung als die von dem Koptischen Mahe oder Mahi, mit dem Präfix Ammahi, Böckh a. a. O. S. 265. und Bertheau, zur Geschichte der Israeliten. Götting. 1842. S. 51.); *ὠλένη*, davon ulna und Elle (althochdeutsch elina); *πῆχυς*, davon pyk in Konstantinopel, Aegypten und anderwärts; cubitus, davon cubido, coudée. Nach Pollux (Onomast. II. Sect. 140. 141.) war *κύβιτον* = *ὠλέκρανον*, der spitze Knochen des Ellenbogens, *ὠλένη* geradehin synonym von *πῆχυς*; derselbe bezeichnet *πῆχυς* als: *ἀπὸ τοῦ ὠλεκράνου πρὸς τὸ τοῦ μέσου δακτύλου ἄκρον τὸ διάστημα*, und Servius (ad Georg. III, 355.) sagt: ulna, ut diximus, secundum alios utriusque manus extensio est, secundum alios cubitus: quod magis verum est, quia Graece *ὠλένη* dicitur cubitus.

b) S. Taf. 2. Fig. 1.

c) זֶרֶת, von זָרָה; *σπιθαμή*, von *σπίζειν* = *ἐκτείνειν*; Hesych.: *τὸ ἀπὸ τοῦ μεγάλου δακτύλου ἐπὶ τὸ μικρὸν διάστημα ἐκταθέν*; dodrans. — (Aus der Spanne ist, wenn schon erst später, der Zirkel entstanden.)

d) טֶפַח und טֹפַח, von טָפַח; *παλαιστής*, *παλαιστή* (*παλάμη*, *πάλλειν*), synon. *δῶρον*; palmus.

e) אֶצְבָּעוֹת; *δάκτυλοι*; digiti und pollices (nicht unciae = $\frac{1}{12}$ Fuß).

denen Statur der Völkerstämme, nach welcher der Vorderarm hier mehr, dort weniger maß; noch verschiedener aber wurden dieselben dadurch, daß man der Länge des Vorderarmes aus Veranlassungen, welche der zweite Theil unserer Abhandlung darlegen wird, eine oder zwei Fingerbreiten, oder auch eine Handbreite zusetzte, so daß im letzteren Falle eine siebenpalmige Elle entstand, wie sie die Maßstäbe auf Taf. 2. zeigen, und welche schon in den ältesten Zeiten in Aegypten und Babylonien gebräuchlich war a). (Das Nähere im zweiten Theile.)

Erwägt man das hier Dargelegte und beachtet die Angabe des Josephus b), nach welchem eine alte hebräische Elle zwei Spannen entsprach, und die der Mischna, welche die mosaische Elle zu sechs Handbreiten bestimmt c) und dieselbe als א"חבינונית, als cubitus mediocris bezeichnet d): so könnte man versucht werden, die Elle, welche bei unserer Untersuchung in Betracht kommt, sofort nach der mittleren Länge eines Vorderarmes zu bestimmen, wie er bei Männern gefunden wird, die richtige sechs Fuß (als die mittlere Statur) messen, indem nämlich 2 Chron. 3, 3 ff. die Maße der Tempelräume in

a) Diese allmähliche, bei allen Völkern zu beobachtende Verlängerung des natürlichen Ellenmaßes hat bis zu 8 Fingerbreiten stattgefunden, hier aber ihre natürliche Grenze gehabt, indem in einer Elle von 32 Fingerbreiten der Fuß (der sich zu der Länge des Vorderarmes wie 2 : 3 verhält) zweimal enthalten ist. So sind alle neueren, noch jetzt gebräuchlichen Ellen (Doppelmaße des Fußes) entstanden, und unsere Duodecimalzolle sind daher keine digiti mehr, sondern unciae. (Das Nähere hierüber in der zweiten Abhandlung.)

b) Archäol. III, 6. 5., vergl. mit 2 Mos. 37, 1. Es ist von den Maßen der Bundeslade die Rede.

c) Kelim 17, 10. und Maimonides zu 17, 9: Cubitus mediocris est cubitus Mosis, secundum quem aestimavit tabernaculum, 6 palmarum et 24 pollicum.

d) S. d. Citate der vorstehenden Anmerk. und vergl. Kelim 17, 5. 6, 7, 8. Succa, Talm. Babylon. Fol. 5.

denselben Zahlen wie 1 Kön. 6, 2 ff. mit dem Zusatze: „nach dem ursprünglichen, altherkömmlichen Maße a)" angegeben sind.

Aber eben aus dieser Stelle, in Verbindung mit einer anderen, sogleich zu erwähnenden, ist unserer Untersuchung ein Hemmniß erwachsen, das je nach der Art, wie man es zu beseitigen versuchte, die, welche sich früher mit dieser Angelegenheit beschäftigten, irre geführt hat.

Als Grund, warum der Chronist jenen Zusatz machte, kann nur Zweierlei gedacht werden: die zur Zeit desselben gebräuchliche Elle war entweder größer oder sie war kleiner, als die, nach welcher der salomonische Tempel gebaut worden war. Es war natürlich, daß man eine Entscheidung hierüber in einer Bemerkung des Ezechiel suchte, welcher (Kap. 40, 5. 43, 13.) sagt, daß die Maßangaben des Bildes, welches er von dem neu zu errichtenden Tempel entwirft, zu verstehen seyen von dem Ellenmaße, wo die Elle „eine Elle und eine Handbreite" betrage b). Diese beiden Notizen (die der Chronik und die des Ezechiel) sind es nun, welche zu der Verwirrung Veranlassung gegeben haben, die in den Angaben über die

---

a) Der Ausdruck בַּמִּדָּה הָרִאשֹׁנָה kann nicht anders gefaßt werden als: „nach dem früheren, vormals gebräuchlichen Maße"; vgl. außer den bei Gesenius für diese Bedeutung angeführten zahlreichen Beispielen das ganz analoge הַבַּיִת הָרִאשׁוֹן Esra 3, 12. Hagg. 2, 4. und insbesondere 2 Kön. 17, 34. Die Erklärung des Beverini (Syntagma de ponder. et mensur. Lips. 1724.): prima mensura, i. e. prima regula, cui caeterae omnes conformarentur (er nimmt nämlich an, daß das Normalmaß im Heiligthume aufbewahrt worden wäre), beruht, wenn sie auch im Sinne mit der unsrigen übereinstimmt, auf einer (völlig überflüssigen) Hypothese.

b) Nur so können die Worte בָּאַמָּה אַמָּה וָטֹפַח und בְּאַמּוֹת אַמָּה וָטֹפַח verstanden werden. Ed. Bernhard's (de mensur. et ponder. antiqq. Oxon. 1688. p. 223.) und Villalpando's Auffassung, nach welcher nur der ganze Maßstab (von 6 Ellen; s. Ezech. 40, 5.) eine Handbreite mehr gehabt hätte, ist ohne allen Halt; s. hierüber Böttcher a. a. O. S. 287.

hebräische Elle sich bemerklich macht a). Der Grundirrthum war dieser, daß man von allen Seiten meinte, Ezechiel habe mit dem Ausdrucke „eine Elle und eine Handbreite” durchaus keine andere als die bei dem Baue der Stiftshütte und des salomonischen Tempels gebrauchte Elle bezeichnen können, indem ja bei ihm eben vom Tempel die Rede sey. Hierüber also war man einig; aber darüber war man getheilter Meinung, ob eben diese Elle 6 oder 7 Handbreiten betragen habe. Die Einen, der oben erwähnten jüdischen Tradition folgend, konnten dieselbe nicht anders als zu 6 Palmen annehmen, glaubten sich aber eben deßhalb durch Ezechiel’s Bemerkung zu dem Schlusse berechtigt, daß es neben dieser heiligen von jeher noch eine andere, bei nicht heiligen Dingen gebrauchte, gemeine Elle von nur fünf Handbreiten gegeben habe b), beriefen sich dabei auf 5 Mos. 3, 11.

a) Dieß kann dem, der das, was über diesen Gegenstand geschrieben worden, mit einander vergleicht, nicht zweifelhaft seyn. Man halte nur zusammen J. J. Schmidt, biblische Mathematik. Züllichau 1736. S. 117. und Iken, Antiqq. Hebr. p. 438., so wie C. Waser de antiqq. mensur. Hebr. L. III. in den Critic. sacr. T. VI. p. 1045.

b) Man unterschied אמת הבנין, cubitus aedificii, sc. templi, oder א״ הקדש, cub. sacer, oder א״ אמת, cub. veritatis, und א״ הכלים, cub. vasorum s. instrumentorum, auch א״ ידועה, cub. notus s. vulgaris, א״ של חול, cub. profanus, genannt; s. d. Mischna in d. o. aa. Stt. u. vergl. Waser und Iken am a. O. Dieß ist die Ansicht der Rabbinen und so urtheilen nun auch Arias Montanus (Thubal Cain s. lib. de mensur. sacr.), I. Mariana (de ponder. et mensur. Toleti 1599. p. 121.), I. Capellus (de mensur. intervallor. Francof. 1607. p. 24.), Ed. Bernhard (a. a. O. S. 215.). Constant. L’Empereur (zu Middoth 2, 12.), Lund (jüd. Heiligthum. B. 2. Kap. 2, 13.); hierbei ist aber zu bemerken, daß die Mischna und die besseren unter den Rabbinen eigentlich nicht eine heilige und eine gemeine Elle unterscheiden, vielmehr nur für das Tempelgeräthe oder für einzelne Theile desselben mit einer höchst auffälligen, sogleich näher zu besprechenden Willkür eine fünfpalmige Elle annehmen, und daß man erst später das כלים

und Jos. 3, 4., und wollten nun auch in den Ellenangaben der heiligen Schrift einen Unterschied machen und die gemeine Elle in allen den Stellen verstanden wissen, wo von nicht heiligen Dingen die Rede ist. Etwas Wahres ist in dieser Ansicht; sie fußt auf einer anderweiten richtigen Ueberlieferung, die man nur falsch aufgefaßt und angewendet hat. Es sind nämlich, wie sich aus dem zweiten Theile unserer Untersuchung im eigentlichsten Sinne vor Augen legen wird, wie in Aegypten, so höchst wahrscheinlich auch in Kanaan neben der gesetzlich fixirten sechspalmigen Elle bei den allergewöhnlichsten Vorkommnissen des Lebens und zu ganz ungefähren Angaben noch lange die eigentlich natürlichen Maße und insbesondere eine Elle im Gebrauche gewesen, die, von einem eher kleinen als großen Arme genommen, nur etwa 23 Fingerbreiten lang, darum aber noch keine fünfspalmige war. Diese Elle hat man höchst wahrscheinlich bei dem Ausdrucke (5 Mos. 3, 11.) בְּאַמַּת אִישׁ, wörtlich: „nach Mannsellenbogen", d. i. nach einem gewöhnlichen Ellenbogen, zu verstehen a). Nun aber übersetzte man hier: secundum cubitum viri s. vulgi, faßte dagegen das הַמ״ הָרִאשׁוֹנָה (2 Chron. 3, 3.) mensura principalis, primaria, primariis aedificiis adhiberi solita, nahm das בַּמִּדָּה (Jos. 3, 4.) in einer prägnanten Bedeutung, als cubitus mensurae, sc. notae et ab omnibus receptae b), und brachte so einen Unterschied zwischen ge-

in einer weiteren Bedeutung genommen und auf den gewöhnlichen Lebensgebrauch, auf das Profane bezogen hat. Uebrigens haben die Rabbinen bis auf die neueste Zeit Nachfolger gehabt, denn noch Böckh nimmt, wenn er auch nichts von einer fünfspalmigen Elle wissen will, vielmehr beim Tempel eine heilige von sieben Palmen versteht, für die Wassergefäße eine kleinere gemeine an; er sagt: „die Kessel sind keineswegs nach der königlichen, sondern nach der gemeinen Elle berechnet," a. a. O. S. 263.

a) Vielleicht auch 4 Mos. 11, 31.

b) S. Waser a. a. O.

meinen und heiligen Ellen heraus. Das ganz Verkehrte und Grundlose dieser Unterscheidung wird am deutlichsten erkannt, wenn man bedenkt, daß nach derselben bei den Maßangaben der Bauten, die Salomo für sich ausführte (1 Kön. 7, 2 ff.), ohne daß sich darüber im Texte auch nur eine Andeutung findet, die Elle von 5, unmittelbar vor und nach dieser Stelle aber die von 6 Palmen verstanden werden soll; denn gewiß wird jetzt nicht leicht mehr Jemand Waser beistimmen, welcher a. a. O. sagt: In quibus structuris cubitos communes intelligendos esse liquet ex eo, quod domus saltus Libani maior et amplior fuisset domo Dei, si illa cubitis sacris intelligeretur constructa: ut taceam aedificium fuisse non sacrum, sed politicum et civile, eine Bemerkung, die übrigens in sich selbst nichtig ist, denn der Palast des Salomo bleibt auch bei einer fünfpalmigen Elle maior und amplior, als der Tempel. Was nun aber die von der Mischna und den Rabbinen für das Tempelgeräthe oder gar nur für einzelne Theile dieses Geräthes in Anspruch genommene fünfpalmige Elle (s. S. 80. Anm. b.) anlangt, so erregt auch hier schon das Inconsequente eines solchen Unterschiedes Verdacht, und dieser Verdacht wird zur Gewißheit, es ergibt sich ganz deutlich, daß jener Unterschied nur erklügelt ist, sobald man die Sache genauer ins Auge faßt. Zunächst herrscht in den Ansichten der Rabbinen keine Uebereinstimmung. R. Juda nimmt die fünfpalmige Elle für sämmtliches Tempelgeräthe an, R. Meir dagegen nur für den goldenen Altar, so wie für die Hörner, den Grund und den Umfang des Brandopferaltars [a]). Sodann aber zeigt es sich hier und da ganz deutlich, wie man zu der Annahme jener Elle gekommen ist. Die Schaubrode hatten nach der

---

a) S. d. Commentt. zu Menachoth 11, 5. und Maimonides zu Middoth 3, 1.

Tradition a) eine Länge von 10 und eine Breite von 5 Handbreiten, und dieselben sollten in zwei Schichten quer über den für sie bestimmten Tisch dicht neben einander gelegt werden. Da nun aber dieser Tisch nach 2 Mos. 25, 23. nur 2 Ellen lang und 1 Elle breit war, so suchte man sich, indem nach der rabbinischen Ansicht die Brode den Tisch ganz bedecken sollten, dadurch zu helfen, daß man sagte, jene Brode wären an beiden Enden so weit umgeschlagen worden, bis die Länge derselben der Breite des Tisches entsprochen hätte, und weil nun die zwei dicht an einander gelegten Schichten derselben in der Breite nur einen Raum von 10 Palmen bedurften, so sollte auch der Tisch nach Rabbi Juda nur 10 Palmen = 2 kleinen Ellen lang gewesen seyn b). Endlich aber sagt Maimonides mit klaren Worten c), daß der Beweis für die bei einzelnen Theilen des Brandopferaltares anzunehmende fünfpalmige Elle in Ezech. 43, 13. liege, und man wird nicht mehr zweifeln, daß auch die Autoren der Mischna diese Elle aus der eben erwähnten und anderen Stellen der Schrift nur erschlossen haben d), wenn man sieht, wie sie a. a. O. aus Ezech. 43, 16. die 24 Ellen des Brandopferaltares im zweiten Tempel herausbringen, wenn man liest, was l' Empereur ebendaselbst Not. 5. über die rabbinische Logik beibringt, und wenn man erwägt, daß und warum nach dieser Logik die Bundeslade und die Cherubim im Allerheiligsten gar keinen Raum eingenommen haben sollen e). — Die andere

a) S. Menach. 11, 5.

b) Man hat hierbei an zweierlei, wie es scheint, nicht gedacht, 1) daß die betreffenden Brode nicht füglich umgeschlagen werden konnten, ohne zu brechen, und 2) daß auf dem betreffenden Tische außer den Schaubroden nach 2 Mos. 25, 29. auch Schüsseln, Becher, Kannen und Schaalen Platz finden sollten.

c) zu Middoth 3, 1.

d) So auch Böckh S. 267.

e) S. Wagenseil in Mischna Surenhus. T. III. p. 217.

Partei nun aber, zum größten Theile ebenfalls irre geleitet durch die auf Treue und Glauben angenommene Unterscheidung zwischen heiligen und gemeinen Ellen, behauptete ohne Berücksichtigung der Tradition über die mosaische Elle, daß die im gewöhnlichen Leben gebrauchte 6, die heilige dagegen von jeher 7 Palmen betragen habe a). Auch hier bediente man sich der

---

a) Als Urheber dieser Meinung ist wohl Hieronymus zu betrachten, indem er (Opp. III. p. 1016. edit. Paris. 1704.) die ezechielische Bezeichnung erklärt: cubitus perfectus s. verissimus, cui iungitur palmus, sextam, ut supra diximus, habens partem cubiti. Ihm sind gefolgt: Rob. Cenalis (de vera mensurar. ponderumque ratione. Paris. 1547. p. 40.), Georg. Agricola (de ponder. et mensur. Basil. 1550. p. 224. 225.), Car. Arbuthnot (Tables of the ancient coins etc. London 1727, edit. Lat. Dav. König. Trai. ad Rhen. 1756. p. 64.), J. B. Wideburg und J. J. Schmidt (a. d. aa. OO.), Rome de l'Isle (Metrologische Tafeln, übersetzt von G. Große. Braunschw. 1792. S. 36.), neuerlich M. P. S. Girard in seinem vortrefflichen Mémoire sur le nilomètre d' Elephantine (Descript. de l'Egypte, 2. edit. Par. 1822. T. VI. p. 29 ff.), E. Jomard in s. Exposition du syst. métrique des anc. Egypt. (Descr. de l' Eg. T. VII. p. 266. 270 ff.), in der neuesten Zeit: Saigey, Traité de Métrologie etc. Paris 1834, Böckh S. 266., Bertheau S. 56. 98. und Seyffarth, Beiträge zur Kenntniß des alten Aegyptens. Lpz. 1840. H. 7. S. 154. Jomard hat sich übrigens hierbei eine an sich sehr komische, für den Auskunft Suchenden aber etwas ärgerliche, wie ich jetzt sehe, auch von Böckh (S. 272.) bemerkte Verwechselung zu Schulden kommen lassen. Er sagt nämlich (S. 266.): La coudée hebraique légale est determinée sans equivoque (!!) par le rapport de 5 à 4, que les auteurs juifs ont donné entre elle et la coudée romaine, und fügt in einer Anmerkung hinzu: Fréret nie la justesse du rapprochement fait par l' empereur Constantin sur la valeur des coudées romaine et hébraique, dans des notes sur le traité d'un rabbin relatif aux dimensions du temple, so daß man sich zu dem Glauben versucht sieht, Kaiser Constantin der Große habe Anmerkungen zu der Abhandlung eines Rabbinen geschrieben. Sieht man nun aber bei Fréret (Essai sur les mesur. long. des anc. Academie des Inscript. T. XXIV. p.

erwähnten Stellen als Beweismittel: man fand in 5 Mos. 3, 11. die natürliche, im gemeinen Gebrauche stehende Elle, von welcher der Chronist die heilige Elle durch die Bemerkung במ׳ הָרִאשֹׁנָה unterschieden habe, und meinte, daß Ezechiel diese heilige durch die Bezeichnung „1 Elle und 1 Handbreite" näher bezeichne [a]). Diese Ansicht ist schon darum unrichtig, weil der Unterschied, auf dem sie fußt, wie wir gesehen haben, ein nichtiger ist, weil es gar keine besondere heilige, weil es nur eine gesetzlich fixirte und neben dieser eine etwas ungenaue und knappe Elle gegeben hat. Ferner muß auch bei dieser Ansicht רִאשׁוֹן auf die Dignität bezogen werden, denn die Beziehung auf die Priorität ist bei derselben darum nicht zulässig, weil die siebenpalmige Elle der Natur der Sache nach nicht früher als die sechspalmige dagewesen seyn kann, weil jene diese voraussetzt (so auch Böckh S. 228.), und doch findet sich, so viel wir gesehen haben,

---

477.) selbst nach, so findet man: Constantin L'Empereur dans ses notes sur le Middoth etc. und erkennt alsbald, daß Jomard den Constantinus L'Empereur ab Oppyk, professor contraversiar. Iudaic. academ. Lugd. Batav., zur Würde eines römischen Kaisers erhoben hat, muß aber freilich um so mehr lächeln, wenn Jomard in der Note in hohem Tone sagt: mais il semble que l'empereur romain est un guide plus sur à suivre, que l'académicien français pour l'appréciation des mesures de son tems. — Und was hat es mit dem angeblichen rapprochement selbst für eine Bewandtniß? Wenn man auf den Grund sieht, zeigt sich dieses: Middoth 2, 1. wird der Tempelberg zu 500 Ellen ins Gevierte angegeben, und Josephus ertheilt (Archäol. 15, 11. 3.) jeder Seite des ἱερὸν ein Stadium = 600 griech. Fuß = 400 gr. Ellen; im Falle nun beide Autoritäten dieselbe Umfangslinie im Auge hätten, so würde sich ein absonderliches Verhältniß der hebräischen zur griechischen von 5 : 4 ergeben, während von der römischen gar nicht die Rede ist!!

a) S. insbes. Wideburg, Mathes. Biblic. Ien. 1730. Spec. I. Quaest. XXVI.

keine Stelle, in welcher jenes Wort die Bedeutung vornehm, vorzüglich hätte. Endlich sieht man nicht ein, warum, wenn der angenommene Unterschied ein wirklicher gewesen wäre, Ezechiel seinen Lesern die ihnen unstreitig bekannte heilige Elle nach ihren Theilen beschrieben und nicht ganz kurz „nach dem Maße der heiligen Elle" gesagt habe. — Die Unhaltbarkeit der erwähnten zwei Ansichten hat Böttcher a. a. O. wohl erkannt, und daher einen anderen Weg eingeschlagen. Er verwirft den Unterschied zwischen gemeinen und heiligen Ellen, nimmt aber an, daß die Juden nach dem Exile sich eines kürzeren Ellenmaßes von nur fünf Palmen bedient haben, das in dem πυγὼν der Griechen eine Analogie finde; dadurch sey die Bemerkung des Chronisten und die specielle Angabe des Ezechiel veranlaßt. Die Gründe, auf welche er sich hierbei stützt, sind diese: 1) An eine siebenpalmige Elle könne man bei Ezechiel darum nicht denken, weil dieselbe als ein jedenfalls neueres Maß mit seinem sichtbaren Bemühen, das Alte und Heilige beizubehalten, und in ihrer Zusammensetzung aus 7 Palmen an einem Maßstabe von 6 Ellen (s. Ezech. 40, 5.) mit seinem nicht minder deutlichen Streben nach Symmetrie in offenbarem Widerspruche stehe; weil mit derselben der Vortheil der alten Grundsteinlagen und die früheren Raumgrößen des Heiligen, Allerheiligsten u. s. w. verloren gegangen, der hölzerne Altar (41, 22.), so wie die zur Vorhalle des (6 Ellen über den Vorhof erhöhten) Tempelgebäudes (nach LXX.) emporführenden 10 Stufen (40, 49.) zu hoch ausgefallen und die Vergrößerung des Tempels überhaupt den beschränkten Mitteln der Rückkehrenden nicht angemessen gewesen seyn würde. 2) Der Alles, namentlich in Tempelangelegenheiten möglichst verherrlichende Chronist würde sich schwerlich des Ausdruckes „nach dem alten Maße" bedient haben, wenn das neuere das größere

gewesen wäre. 3) Die Existenz einer siebenpalmigen Elle in den späteren Zeiten des hebräischen Volkes lasse sich historisch nicht nachweisen. Diese allerdings gewichtigen Gründe sind von uns reiflichst erwogen worden, aber eben nach dieser Erwägung können wir Böttcher nicht beistimmen. Der Hauptgrund, warum wir dieß nicht vermögen, liegt in dem besonderen Ausdrucke, mit welchem Ezechiel die Elle bezeichnet, die er bei seinem Tempelbilde verstanden wissen will. Das gesammte Alterthum hat unter den verschiedenen, oben (S. 77. Anm. a.) angegebenen Ellenbenennungen ein Maß von sechs Handbreiten verstanden a); diese Handbreiten konnten breiter oder schmäler, nie aber so schmal seyn, daß eine fünfpalmige Elle, die eine Unnatur ist, herausgekommen wäre; daher hat eine solche auch nirgends in der Welt außer in den Köpfen der Rabbinen existirt; der πυγὼν der Griechen kann damit gar nicht zusammengestellt werden, denn er war kein einheitliches, irgendwo für immer gebrauchtes, irgendwo mit πῆχυς als gleichbedeutend angesehenes, sondern ein von diesem wohl unterschiedenes, specielles, überhaupt nur selten und nur bei den älteren Schriftstellern vorkommendes Maß b), und nach dem Allen kann die Angabe des Ezechiel „1 Elle und 1 Handbreite" nur von 6 + 1 Handbreiten, nur von einer siebenpalmigen Elle

---

a) S. Herod. II, 149.; Hieronym. zu Ezech. 40, 5: palmus est sexta pars cubiti; Heron (περὶ εὐθυμετρικῶν); Vitruv u. A.

b) Pollux fährt nach der oben (S. 77, Anm. a.) mitgetheilten Definition des πῆχυς folgendermaßen fort: εἰ δὲ συγκάμψειας τοὺς δακτύλους ἀπ' ἀγκῶνος ἐπ' αὐτούς, πυγὼν τὸ μέτρον· εἰ δὲ κ. τ. λ.; wegen des Vorkommens dieses Maßes s. Ludw. Ideler über die Längen- und Flächenmaße der Alten. Abhandl. d. königl. Akademie d. Wissensch. in Berlin. 1812. 13. S. 171. Vorzüglich ist die von diesem citirte Stelle des Herodot II, 175. ὀκτωκαίδεκα πήχεων καὶ πυγόνος zu beachten.

verstanden werden a). Was die Behauptung eines in Gebrauch gekommenen kürzeren Ellenmaßes anlangt, so steht derselben die schon oben erwähnte Erfahrung entgegen, nach welcher die Ellenmaße nirgends zurückgegangen, sondern aus ganz natürlichen Gründen bis zu einer gewissen Grenze vorwärts geschritten sind b). Die Gründe unter 1) betreffend, ist zu bemerken: Ezechiel will eben so sehr verherrlichen, als das Alte und Heilige beibehalten, und da war ihm das größere Ellenmaß seiner Zeit eben recht, das er ohne Bedenken annahm, da sich bei ihm keine Spur von rabbinisch ängstlichem, minutiösem Wesen findet; es war ihm genug, daß die alten Raumverhältnisse bewahrt wurden; da er das Maß eben nicht machte, sondern ein gegebenes annahm, so konnte sein Streben nach Symmetrie sich hier nicht bethätigen, um so weniger, da ein Maßstab von 7 Ellen sehr unpraktisch gewesen wäre; und was die „verlorenen Grundlagen", die „beschränkten Mittel der Rückkehrenden" und die anscheinend unpassenden Höhenverhältnisse des Altars und der Stufen anlangt, so ist jedenfalls

a) Hätte man jene Angabe irgend anderswo gefunden, so würde man dieselbe gewiß so wie wir verstanden haben; nur der Gegenstand, um den es sich bei Ezechiel handelt, hat die Auffassung von 6 Palmen veranlaßt.

b) Die entschiedenste Widerlegung findet die böttcher'sche Ansicht darin, daß Ezechiel die „Spanne" (die halbe sechspalmige Elle) von der „halben Elle" (der Hälfte der siebenpalmigen) unterscheidet; s. 43, 13. 17. Daß diese Unterscheidung eine wirkliche sey, daß חֲצִי הָאַמָּה nicht als gleichbedeutend mit זֶרֶת genommen werden könne, dafür zeugt: a) der V. 13. erwähnte גְּבוּל befindet sich am Fuße, der V. 17. bemerkte an der Mitte des Altares; b) es kann gezeigt werden, aus welchen Gründen der letztere breiter seyn sollte als der erstere; c) es ist übrigens sehr unwahrscheinlich, daß Ezech. so kurz nach einander sich zur Bezeichnung derselben Größe verschiedener Ausdrücke bedient haben sollte. Der nähere Nachweis kann hier nicht gegeben werden, und darum haben wir dieser Bemerkung auch nur diesen Platz angewiesen.

zu bedenken, daß, wie detaillirt auch die Schilderung des Tempels ist, dieselbe doch immer eine nicht zur Ausführung gekommene Vision bleibt, und es wird sich später ergeben, daß der Unterschied zwischen der siebenpalmigen und der althebräischen Elle kein so beträchtlicher war, als es jetzt noch scheint. Auf den zweiten Grund ist zu erwiedern, daß der Chronist, wenn die Sache sich so verhielt, wie wir anzunehmen alle Ursache haben, sich gar nicht anders ausdrücken konnte. In Ansehung des dritten Grundes können wir zwar außer Ezechiel selbst keine schriftlichen Zeugnisse dafür aufweisen, daß die Juden nach dem Exile sich der siebenpalmigen Elle bedient haben, allein da diese, wie der zweite Theil unserer Abhandlung zeigen wird, in Babylonien der sehr alten ägyptischen siebenpalmigen Elle völlig entsprechend schon lange zu Hause war und da Judäa mit Aegypten und Babylonien schon lange in Verkehr und namentlich in Handelsverkehr gestanden hatte (Josua 7, 21. 1 Kön. 10, 26 ff.): so sieht man sich durch die ganze Sachlage zu der Annahme gedrungen, daß die siebenpalmige Elle sich in der Zeit zwischen Salomo und dem Exile in Judäa wahrscheinlich ganz allmählich eingeführt habe, wodurch zugleich der Anstoß ihrer Anwendung bei Ezechiel verschwindet [a]).

Diese also hat der Chronist bei seiner Bemerkung als das neuere Maß im Auge; diese bezeichnet Ezechiel, und wir können als Resultat unserer bisherigen Erörterung aufstellen: 1) die Unterscheidung zwischen heiligen und

---

a) Das Stillschweigen des Josephus kann nicht als ein Zeugniß dagegen betrachtet werden: er schrieb für Leser, die bei dem Ausdrucke πῆχυς an das griechische Ellenmaß dachten, und dieses haben wir daher bei seinen Ellenangaben zu verstehen, dieses wollte er unstreitig auch da, wo er von dem vorexilischen Tempel redet, wiewohl er keine anderen Zahlen, als die in der Schrift vorkommenden, angibt, verstanden wissen, indem der Unterschied der althebräischen Elle von der griechischen, wie wir später sehen werden, ein sehr bedeutender war.

gemeinen Ellen ist eine nichtige; 2) eine fünfpalmige bei den Tempelgefäßen zu verstehende Elle hat es nicht gegeben; 3) bei den Maßangaben, um welche es sich für uns handelt, ist die althebräische, mosaische, sechspalmige Elle zu verstehen a).

Wenn nun der Vorderarm eines verhältnißmäßig gebauten Mannes von 72 Zoll dresdn. Länge zwischen 18 und 19 Zoll dresdn. mißt, und, wie wir oben angedeutet haben, ein Zusatz von zunächst einer oder auch zwei Fingerbreiten zu der natürlichen Elle nicht undenkbar ist, so kann die zum Behufe einer vorläufigen Probe angenommene Länge der althebräischen Elle zu 20 Zoll dresdn. nicht zu groß erscheinen b).

In Ansehung des Bath haben wir zunächst weniger zu bemerken; hier scheint die Sache durch vorhandene Angaben hinlänglich gesichert zu seyn. Josephus hat die althebräischen Hohlmaße mit denen der Griechen verglichen c), deren Kubikinhalt bei ihrer theilweisen Identität mit den römischen genau hat bestimmt werden können. Wenn nun jener von Vielen so hoch gehaltene Gewährs-

---

a) Dieses für uns wesentlichste Resultat würde auch dann geblieben seyn, wenn wir uns für Böttcher's Ansicht erklärt hätten; dessenungeachtet aber haben wir nicht gegen unsere Ueberzeugung stimmen können. — Uebrigens bedürfen die Ellen von Michaelis, der die heilige zu 5, die gemeine zu 4, von Sturm, der die heilige zu mehr als 2 Fuß rhein., und von Villalpando, der dieselbe zu 2½ röm. Fuß annimmt, nach obigen Erörterungen keiner besonderen Widerlegung.

b) Die Länge des Vorderarmes verhält sich zur Höhe des ganzen Menschen, welche bekanntlich den ausgebreiteten Armen, ὀργυιά, קומה (Kelajim 4, 5. Comment.), entspricht, wie 1 : 4. Daher mußte die von Lamy (a. a. O.) beliebte Elle bei der Annahme einer mittleren Statur der patriarchalischen Zeit von 80 Zoll paris. (= über 91 Zoll dresd.) bedeutend groß ausfallen. — Zu dem Obigen „zwischen 18 und 19 Z." ist noch zu bemerken, daß die Länge des Vorderarmes fast immer etwas mehr, als ¼ der Höhe des Menschen beträgt.

c) Archäol. 3, 8. 3 u. 9. 4. — 8, 2. 9. — 9, 4. 4 und 4. 5.

mann (Archäol. 8, 2. 9.) sagt, daß das Bath 72 attischen Xestes oder 1 attischen Metretes entspreche, so mußte jenes Maß nach Eisenschmid's a) Berechnung 2022 Kubikzoll paris., nach Wurm's b) 2171,088 Kubikzoll rhein. = 1958,178 paris., nach Böckh's (a. a. O. S. 261. 278.) 1993,95 paris. enthalten haben. Jetzt müssen wir uns die Angaben der Schrift und des Josephus über das eherne Meer vergegenwärtigen. Es heißt 1 Kön. 7, 23. 25 c). 26. in wörtlicher Uebersetzung: „Er verfertigte auch das gegossene Meer, zehn Ellen von einem Rande desselben bis zum andern, gerundet ringsum, und fünf Ellen seine Höhe, und eine Schnur von dreißig Ellen umspannte es ringsum. — Es stand auf zwölf Rindern, drei (derselben waren) gegen Mitternacht, drei gegen Abend, drei gegen Mittag, drei gegen Morgen gewendet, und das Meer (stand) oben auf denselben und ihre sämmtlichen Hintertheile (waren) nach innen (gekehrt). Seine Stärke (betrug) eine Handbreite, und sein Rand (war) wie die Arbeit des Randes eines Lilienblüth-(förmig gearbeiteten) Bechers, und es faßte zweitausend Bath." Hiermit stimmt die Parallelstelle 2 Chron. 4, 2. 5. bis auf den Bathgehalt, der dort auf 3000 angegeben ist d), vollkommen überein. Bei der oberflächlichsten

a) I. C. Eisenschmid de ponder. et mensur. Rom., Graec., Hebr. Argentor. 1708. p. 86 ff.

b) I. F. Wurm de ponder., nummor., mensurar. ap. Graec. et Rom. ratione. Stuttg. 1821. p. 140.

c) Des V. 24. können wir vor der Hand noch entbehren.

d) Die Angabe des Chronisten hat hier schwerlich in seinem anderwärts allerdings zu bemerkenden Vergrößerungsstreben, sondern höchst wahrscheinlich nur in einem Schreibfehler (da ב u. ג sehr leicht verwechselt werden konnten) ihren Grund, denn es wird sich aus dem Folgenden deutlich ergeben, daß ein Inhalt von 3000 Bath eine reine Unmöglichkeit sey. Wohin der Glaube an die Integrität der Schrift bis auf den Buchstaben führen kann, zeigt sich wohl nirgends deutlicher, als in den zum Theil wahrhaft unsinnigen Hypothesen, die man aufgestellt hat, um jene zwei verschiedenen Angaben über den In-

Ansicht jener Beschreibung muß man erkennen, daß die Gestalt des Gefäßes wegen seiner Stellung auf den ziem-

---

halt mit einander in Einklang zu bringen. Sie sind in ihrer Art zu interessant, als daß wir nicht die wichtigsten anführen sollten. Lightfoot, Deiling (Observ. I, 127.), Wideburg (Specim. IV. Quaest. XI. p. 35.) u. A. meinten, das eherne Meer habe 3000 Bath gefaßt, wenn es bis zum Rande angefüllt gewesen sey, allein man habe dasselbe, da die Priester sich darin hätten baden sollen, um diese nicht der Gefahr des Ertrinkens auszusetzen, für gewöhnlich nur bis zu zwei Drittheilen seiner Höhe angefüllt, und dann habe der Wasserinhalt nur 2000 Bath betragen. Abgesehen von der Willkürlichkeit dieser Annahme ist dieselbe in sich selbst nichtig, weil das Gefäß die behauptete Bestimmung nicht hatte. Es konnte dieselbe nicht haben, denn wie ließen sich im Angesichte des Heiligthumes badende Priester, die noch überdieß wegen der Höhe des Gefäßes auf einer Leiter nackend hätten hinauf- und herabsteigen müssen, mit der 2 Mos. 20, 26. gegebenen Anstandsvorschrift vereinigen? Es hatte dieselbe auch wirklich nicht; denn 1) die Worte 2 Chron. 4, 6: וְהַיָּם לְרָחְצָה לַכֹּהֲנִים בּוֹ sind nicht zu übersetzen: „das Meer, damit sich die Priester darinnen baden", sondern: „damit sich die Priester daraus waschen sollten" (vgl. שָׁתָה בְּ, aus etwas trinken; denn wenn auch beim Trinken eine unmittelbarere Verbindung stattfindet, so ist doch die Sache im Ganzen dieselbe; auch kann man ja das בְּ nur als ב העזר betrachten); 2) aus dem כִּיּוֹר נְחֹשֶׁת der Stiftshütte, an dessen Stelle das eherne Meer trat, sollten die Priester sich nur Hände und Füße waschen (2 Mos. 30, 18. 19.), und die Priester zur Zeit des zweiten Tempels benutzten das dem ehernen Meere substituirte Gefäß ebenfalls nur zu diesem Zwecke; s. die Commentt. zu Ioma 3, 10. und Middoth 3, 6. und vgl. Lund a. a. O. Bd. 2. Kap. 14. S. 355. — Die jüdischen Gelehrten suchten sich auf noch spitzfindigere Weise zu helfen. Die einen (so der Verf. des Schilte Haggiborim, Kap. 17.; s. Wagenseil zu Sota 2, 2.) waren der Ansicht, die 2000 Bath seyen von flüssigen, die 3000 von trockenen Dingen, wie Getreide, Sand u. dergl. zu verstehen, indem bei den letzteren das Aufgehäufte mitgerechnet werden müsse, was bei einem Gefäße, dessen Tiefe sich zum Durchmesser wie 1 : 2 verhalte, gerade ein Drittheil des eigentlichen Inhaltes betrage (s. dagegen Scheuchzer, Physica sacra oder Kupfer-

lich gerade ausgehenden Rücken der betreffenden Rinder, wenn es ebensowohl fest, als wohlgefällig auf denselben stehen sollte, und wegen der Vergleichung mit einem Becher, schwerlich eine andere gewesen seyn könne, als eine (wenn auch etwas ausgeschweift-) cylinder- oder trommelförmige.

Dem widerspricht nun aber Josephus. Nach ihm (Archäol. 8, 3. 5; er gibt nur den Durchmesser, die Stärke und den Bathgehalt des Gefäßes [in Uebereinstimmung mit den biblischen Notizen] und zwar den letzteren wie

---

bibel III, 183. 189.). Die anderen dagegen (R. Salomo, Kimchi, Leo Juda [de templo III, 8.]; s. Lightfoot, descript. templi p. 647.) nahmen an, das Gefäß sey bis zu 3 Ellen Höhe viereckig und zwar jede Seite 10 Ellen lang gewesen (s. Taf. I. Fig. 3.), so daß es bis zu 3000 Bath habe fassen können, und führten als Beweis dafür die nach vier Seiten gerichteten Rinder an (!). — Noch verschrobener ist der von Conr. Mel (dissert. de mar. aen. Regiomont. 1702.) aufgestellte und von Schmidt höchlichst gebilligte Einigungsversuch, nach welchem das קַו (V. 23.) nicht von einer Schnur, sondern von einem viereckigen, unter dem Gefäße befindlichen und dasselbe umgebenden, steinernen Wasserbehälter (קוה, Niph. u. מִקְוָה), die 30 Ellen aber von der Diagonale (!!!) desselben verstanden werden sollen, so daß eine Seite desselben 20 Ellen betragen habe (s. dageg. Scheuchzer a. a. O. III, 183.), und 2 Chron. 4, 5. der Inhalt des Gefäßes nebst dem dieses Behälters angegeben werde. (Aehnlich auch Lamy a. a. O. S. 976.) Diese Ansicht ist von Sturm (de mar. aen. Norimb. 1720.) noch mehr ausgeschmückt worden, der das Ganze als einen kunstreichen Springbrunnen darstellt und, um die 3000 Bath heraus- oder vielmehr hineinzubringen, auch das in den Zubringeröhren und in den als hohl gedachten ehernen Rindern enthaltene Wasser hinzu rechnet. — Endlich hat man auch nicht verfehlt, zu der Annahme einer verschiedenen Bathgröße seine Zuflucht zu nehmen; auch hier wollte man ein heiliges und ein gemeines Bath unterscheiden, ja Beverini (s. oben S. 79. Anm. a.) citirt Alcasar. tractat. de mensur., nach welchem es ein fünffaches Bath gegeben haben soll. Alles aus der Luft gegriffen, und doch ist so viel wirklicher Grund vorhanden.

die Chronik zu 3000 an a)) hatte dasselbe eine halb=kugel=, also paukenförmige Gestalt b).

Prüfen wir nun diese seine Aussage nach dem, was wir bis jetzt gefunden haben, indem wir die hebräische Elle zu 20 Zoll dresdn., das Bath (nach Joseph. eigener Angabe) = 1 Metretes nehmen und, um so viel Raum als nur möglich zu gewinnen, die Worte: „von einem Rande bis zum anderen" vom inneren Rande verstehen, also die Stärke des Gefäßes nicht in Abzug bringen.

Der Kubikinhalt einer Halbkugel, die einen inneren Umfang von 30 Ellen c) hat, beträgt 250 Kubikellen; dagegen bedürfen 2000 Bath, wenn 1 Bath = 1958,178 Kubikzoll paris. d) = 2953, 511 Kubikzoll dresdn. ist und die Elle 20 Zoll dresdn. hält, einen Raum von 738¼ solcher Kubikellen; mithin hätte das Gefäß, um jene Wassermasse aufnehmen zu können, fast zweimal so groß seyn müssen, als angegeben ist.

Die Halbkugelform des Josephus muß also wohl, da auch mit der höchstmöglichen Vergrößerung der

---

a) „wie die Chronik", und warum wohl? nur darum, weil es die größere Angabe ist? Es ist wenigstens seltsam genug, daß im vaticanischen Texte der LXX. zu 1 Kön. 7. gerade der 26. V., in welchem der Inhalt des Gefäßes angegeben ist, fehlt, und wenn nun auch anderwärts das in diesem Texte Fehlende bei Josephus nicht gefunden wird, oder überhaupt ein Einfluß desselben auf ihn sich bemerklich macht, so muß man wohl von dem Alter dieses Textes eine ziemlich gute, von Josephus Sorgfalt aber eine desto schlechtere Meinung bekommen.

b) *εἰς ἡμισφαίριον ἐσχηματισμένη* (*ἡ θάλασσα*).

c) Es versteht sich von selbst, daß der Umfang bei zehn Ellen Durchmesser nicht bloß 30 Ellen betragen kann; allein es ist hier noch gar nicht nöthig, mathematische Genauigkeit anzuwenden, da der Mehrbetrag des Durchmessers für das hiesige Resultat von gar keiner Bedeutung ist.

d) Nach der mindest großen wurm'schen Bestimmung des Metretes.

Elle der erforderliche Raum nicht nachgewiesen werden kann, gänzlich aufgegeben werden a).

Aber auch bei der Annahme der Cylinderform trifft die Rechnung nach der Bathgröße des Josephus durchaus nicht zu; denn bei dieser Annahme hätte das Gefäß, selbst dann, wenn wir auch hier die Maße der Schrift von den inneren Maßen verstehen, doch nur einen Inhalt von 375 Kubikellen gehabt und hätte also fast noch einmal so groß seyn müssen, wenn jene Wassermasse ihr Unterkommen finden sollte. Nun wären nur drei Fälle denkbar, entweder: 1) die Dimensionen des Gefäßes sind in den biblischen Berichten nicht richtig angegeben, oder 2) es hat dasselbe eine von der Cylinderform bedeutend abweichende Gestalt gehabt, oder 3) die Größe des Bath ist von Josephus nicht richtig angegeben.

Das Erstere ist schon an sich sehr unwahrscheinlich, denn die angegebenen Maße waren sehr leicht zu behalten und sie stehen auch unter einander in einem sehr guten Verhältnisse. Man kann aber auch nicht füglich an Abschreiberirrthum in Ansehung der Zahlen denken, indem diese durch sämmtliche alte Uebersetzungen mit einer ein-

a) Es ist kaum daran zu zweifeln, daß das ἡμισφαίριον des Josephus lediglich auf falscher Interpretation der LXX. zu 1 Kön. 7, 23. und 2 Chron. 4, 2. beruht. Dessenungeachtet ist in der neuesten Zeit Saigey a. a. O. auf die Halbkugelform zurückgegangen. Er nimmt die siebenpalmige Elle zu 525 Millimeter an und findet so, daß das Bath, von welchem das Gefäß nach den Büchern der Könige 2000 faßte, der Kubus von der Hälfte dieser Elle sey und etwa 912 Kubikzoll paris. betrage; dagegen soll ein kleineres Bath, von welchem nach den Büchern der Chronik 3000 auf den Inhalt des Gefäßes gingen (?), der Kubus der halben natürlichen Elle seyn, den er auf 574,2 Kubikzoll paris. berechnet (vgl. Böckh a. a. O. S. 261.). Das Ganze dieser Berechnung beruht auf unerwiesenen Voraussetzungen.

zigen Ausnahme a) bezeugt sind, während die Versionen sonst gerade in den Zahlen nicht selten abweichen.

Zu der zweiten Annahme, einem offenbaren Nothbehelfe, daß nämlich das Gefäß eine von der Cylinderform bedeutend abweichende Gestalt gehabt habe, hat außer den oben (S. 93. Anm.) erwähnten jüdischen Gelehrten nach Vorgang von Reyher b) auch Wideburg c) seine Zuflucht genommen. Er ist der Meinung, das eherne Meer sey ein sechsseitiges Prisma gewesen, und bringt auf diese Weise und dadurch, daß er die hebräische Elle zu 7 Palmen = 28 Fingerbreiten, die Fingerbreite aber ohne Weiteres gleich dem rheinländischen Zolle annimmt, den Kubikinhalt heraus, der erforderlich war, um nöthigenfalls 3000 Bath, nach Eisenschmid's Berechnung zu 2022 Kubikzoll paris., fassen zu können; allein diese Hypothese findet ihre Widerlegung in den Worten „gerundet ringsum", welche wenigstens in der Verbindung, in der sie stehen, den Gedanken an eine eckige Figur nicht zulassen (vergl. auch 1 Kön. 7, 31. 35.). Auch würde bei einer sechseckigen Figur, da das Gefäß auf 12 Rindern stand, die in vier Gruppen nach den Himmelsgegenden vertheilt waren, die Symmetrie sehr stark verletzt worden seyn, indem dann nur über zweien dieser Gruppen eine Ecke sich befunden hätte, was bei den beiden anderen nicht der Fall gewesen wäre. Dürfte man die runde Form verwerfen, so müßte man um der Symmetrie willen ein Achteck annehmen d).

---

a) Nur die arabische Uebersetzung hat anstatt 10 Ellen Durchmesser 12 Ellen, eine Angabe, die durch den auch hier mit 30 Ellen angenommenen Umfang hinlänglich widerlegt ist.

b) Mathes. Mosaica p. 715.

c) A. a. O.

d) Eigentlich gehört hierher auch die Vorstellung von Sturm, welcher dem Gefäße eine nach den Seiten so sehr ausgebogte Gestalt gegeben hat, daß Schmidt sich berechtigt glauben

Mithin muß wohl Josephus das Bath zu groß angegeben haben, und das läßt sich deutlich nachweisen, indem nach einer anderen kleineren Bestimmung dieses Maßes die Rechnung so zutrifft, wie man es nur wünschen kann.

Ein Bath enthielt nach übereinstimmendem Zeugnisse des A. T. (Ezech. 45, 11 ff.), des Josephus (a. d. a. OO.) und der Rabbinen (Maimonides in der Vorrede zu Menachoth) 6 Hin, ein Hin aber 12 Log. Nach Angabe der Rabbinen a) nun entsprach dieses kleinste b) hebräische Flüssigkeitsmaß, das Log, dem Raumgehalte von 6 Hühnereiern c) mittlerer Größe. Weil aber ein nach dieser Angabe berechnetes Bath weit kleiner ausfällt, als dasselbe nach Josephus doch seyn sollte, so

---

konnte, dasselbe nach jener Ansicht wie eine Kugel darzustellen (a. a. O. Taf. 6. Fig. 2. und S. 162., vergl. aber damit die Abbildung bei Scheuchzer und bei uns Taf. I. Fig. 9.); allein wir haben bereits (S. 93. Anm.) gesehen, daß Sturm noch andere Kunstgriffe angewendet hat, um die Bathmasse unterzubringen.

a) S. Guise zu Peah 3, 6. Die Angabe findet sich auch bei Buxtorf (Lex. Hebr. unter קבב), Schindler (Lexic. Pentaglott. unt. איךְ und לֹג), Lightfoot (Harmon. 4 Evangg. II. zu Joh. 2, 6.), Winer (Reallexik. 2. Ausg. Art. Maße).

b) das jedoch noch in Viertel zerfiel.

c) nicht Eierschalen (wie zu lesen bei Waser [a. a. O. 1085.]: „tantum, quantum capiunt sex ovorum gallinaceorum testae"; bei Schmidt [a. a. O. S. 125.]: „die Rabbinen haben ihre Körpermaße berechnet nach dem Inhalte der hohlen Eierschalen"; bei Winer [a. a. O. II, 1. S. 50.]: „die Rabbinen bestimmen den Inhalt der Hohlmaße gewöhnlich nach [mittelmäßigen] Eierschalen" und „man hat in diesen leeren Eierschalen ein einfaches, natürliches Hohlmaß benutzt)"; denn es macht einen für das Ganze nicht unbeträchtlichen Unterschied, ob die Schalen mitgerechnet werden, oder nicht. Ehe der Verfasser die Aufschluß gebende Stelle der Mischna (s. S. 98. Anm. b.) eingesehen hatte, meinte er sogar, irre geleitet durch den unbestimmten Ausdruck, daß von halben Eierschalen die Rede sey, deren man sich wohl als natürlicher Maßschälchen hätte bedienen können.

hat man entweder gemeint, die Eier der Rabbinen müßten ungleich größer als die unserigen gewesen seyn, oder die Angabe als Narrenspossse verlacht und verworfen [a]). Allein Hühnereier sind sich wohl im Ganzen aller Orten und zu allen Zeiten an Größe ziemlich gleich, und ehe man über die Sache absprach, hätte man dieselbe doch einer Prüfung unterwerfen sollen. Dieß hat der Verfasser gethan, und zwar in folgender Weise: er füllte ein dresdener Kannenmaß bis zur Hälfte mit Wasser und legte 6 Eier, drei sehr große und drei sehr kleine, in das Wasser, welches dadurch um etwas mehr als eine Viertelkanne stieg [b]), und so oft er diesen Versuch auch mit anderen Eiern wiederholt hat, so ist doch das Resultat sich ganz gleich geblieben.

Nehmen wir nun, indem wir das Mehr vor der Hand noch unberücksichtigt lassen, an, daß der Inhalt

a) S. Eisenschmid a. a. O. S. 86 ff., Wideburg a. a. O. (Spec. II. Quaest. 8. p. 24., wörtlicher Nachhall des von dem ersteren gefällten Urtheils), Schmidt a. a. O. S. 125.

b) Noch ehe der Verfasser die bezügliche Stelle der Mischna einsehen konnte, war er in der gedachten Weise ganz nach talmudischer Vorschrift zu Werke gegangen, denn Kelim 17, 6. heißt es in der vollkommen richtigen Uebersetzung des Textes: Quando dixerunt (nämlich die autores Misnici) instar ovi, non magnum nec parvum, sed mediocre intelligunt. R. Iehuda dicit, adducit omnium maximum et minimum, imponitque aquis, et eas dividit, und dazu bemerkt Maimonides: Si quis aliquod vas impleverit, quousque fieri possit, donec aqua super oras undique effluxerit, idque imposuerit alii vasi vacuo, tum insuper ovum aliquod maius iniiciendum erit, et prodibit exinde mensura corporis ovi absque dubio, et hasce aquas colliget. Porro implebit vas aliud aquis secunda vice per hoc ipsum vas, vel per aliud, praeter sensum primum, deinde in istud vas coniiciet ovum minus, et colliget quoque id quod effusum est, ambasque accipiet aquas, et dimidium illius, quam collegit, et illius ope aestimabit. Man sieht, das hier angegebene Verfahren ist nur etwas umständlicher, als das obige des Verfassers.

von 6 Hühnereiern mittlerer Größe dem einer Viertelkanne dresdn. entspreche, so würde 1 Bath = 72 Log = 72 Viertelkannen = 18 Kannen, so würden 2000 Bath = 36000 Kannen dresdener Maß seyn. Die dresdener Meßkanne hält gegen 72 Kubikzoll dresdn. a), und wenn nun 1 Kubikamma in Folge unserer obigen Annahme 8000 Kubikzoll dresdn. in sich begriffen hätte, so hätte das eherne Meer, um die 2000 Bath aufnehmen zu können, jedenfalls nicht weniger als 324 Kubikamma Inhalt haben müssen.

Untersuchen wir jetzt, ob dieses Resultat sich mit den biblischen Angaben vereinigen lasse. Zuvor aber müssen wir darüber ins Klare kommen, wie die angegebenen Dimensionen des ehernen Meeres wirklich gemeint seyn mögen. Die 10 Ellen Durchmesser könnten zwar wohl, wie wir bei der Probe nach Josephus annahmen, von dem Durchmesser des inneren Raumes, so daß die Stärke des Gefäßes dabei nicht mit inbegriffen wäre, verstanden werden, denn der Ausdruck „von einem Rande bis zum anderen" ist zweideutig; allein, daß bei der ganzen Messung von den äußeren Maßen die Rede sey, ergibt sich daraus, daß es heißt: „Eine Schnur von 30 Ellen umspannte dasselbe ringsum", so wie aus der Bezeichnung „5 Ellen Höhe", bei welcher man nicht füglich an das innere Maß, die Tiefe, denken kann. Dabei versteht es sich nun aber von selbst, daß die 30 Ellen Umfang nicht wörtlich zu nehmen sind, daß wir hier eine Angabe in runder Zahl haben, indem der Umfang bei 10 Ellen Durchmesser 31,415929... betragen mußte b).

---

a) Die genauere Bestimmung folgt weiter unten.

b) So schon Menochius, Petrus Martyr, Ricciolus u. A.; dagegen behaupteten Lyra, Piscator, Osiander, Cornel. a Lapide, Mariana, Tossanus, Sanctius steif und fest, der Umkreis eines Cirkels verhalte sich nach der heiligen Schrift zu dem Durchmesser wie 3 : 1, die Mathematik möge dagegen ein-

Denkt man sich nun das Gefäß cylinderförmig a) und rechnet den Betrag der Stärke desselben, eine Handbreite = $\frac{1}{6}$ Amma, vom Durchmesser zweimal, von der Höhe einmal ab, so ergibt sich ein Kubikinhalt desselben von 354,65 Kubikamma, mithin noch 30,65 mehr, als nach

---

wenden, was sie wolle. Dieselbe Meinung vertheidigten auch viele jüdischen Lehrer; s. bei Scheuchzer a. a. O. III, 181. — Uebrigens muß die Annahme, daß der Umfang in runder Zahl ausgedrückt sey, zufolge der ganzen Sachlage weit natürlicher erscheinen, als die, daß „der Umfang gewiß 30 Ellen betragen habe, bei der Angabe des Durchmessers aber die Bruchtheile unbeachtet gelassen und die runde Zahl 10 gewählt worden sey" (Winer a. a. O. II, 1. S. 84.). Denn 1) als das Gefäß angefertigt werden sollte, wird man im Voraus wohl schwerlich die Peripherie, gewiß aber den Diameter, und zwar in einer ganzen Zahl bestimmt haben, so wie man ja stets, wenn man die Anfertigung irgend eines runden Gegenstandes bestellt, das Maß des Durchmessers, nicht aber das des Umfanges angibt. Ein Umkreis von genau 30 Ellen hätte nur nach vorgängiger Berechnung des Halbmessers beschrieben werden können, und es ist doch nicht wahrscheinlich, daß man (die roheste Kenntniß des Umfanges zum Durchmesser von 22 : 7 angenommen) nach einem Halbmesser von $4\frac{17}{22}$ Amma gearbeitet habe. 2) spricht für unsere Annahme auch das so schöne und richtige Verhältniß, in welchem die Höhe und der Durchmesser zu einander stehen. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß auch die Höhe in runder Zahl mit Nichtbeachtung der Bruchtheile angegeben worden sey, indem gerade diese am leichtesten mittels Anhaltung einer Stange gemessen werden konnte, während die Ermittelung des Durchmessers und des Umfanges wegen der Höhe des Ganzen, indem das Gefäß auf den gewiß nicht niedrigen Rindern stand, größere Schwierigkeit gehabt haben würde. Doch wir brauchen an ein solches Ausmessen gar nicht zu denken, indem die Zahlenangaben, die wir vor uns haben, wahrscheinlich auf Erklärungen beruhten, welche die Priester den darnach Fragenden ertheilten, und da war es denn ganz angemessen, wenn diesen der etwas mehr als 30 Ellen betragende Umfang nur in der runden Zahl angegeben wurde.

a) Ueber die besondere Art der Cylinderform werden wir uns weiter unten erklären.

vorstehender Berechnung, bei Annahme des Log zu 1 Viertelkanne dresdn., erforderlich waren, um die 2000 Bath zu fassen.

Nun war aber, wie wir gesehen haben, das Log auch in der That etwas mehr, als eine Viertelkanne dresdn. Wollten wir dieses Mehr nach einer ungefähren Schätzung zu 2 Kubikzoll annehmen, mithin das Log einstweilen als eine Viertelkanne von 20 (anstatt 18) Kubikzoll betrachten und sonach die ganze Kanne zu 80 Kubikzoll berechnen, so daß auf die Kubikamma von 8000 Kubikzoll gerade 100 solcher (größeren) Kannen kämen, dagegen aber den Inhalt des ehernen Meeres von 354,65 bis auf 360 Kubikamma erhöhen, so würde sich das Zutreffen der Berechnung am leichtesten übersehen lassen, denn 1 Bath = 18 Kannen (s. oben); mithin 2000 Bath = 36000 Kannen, und 1 Kubikamma = 100 Kannen; mithin 360 Kubikamma = 36000 Kannen.

Allein wir müssen die Sache genauer nehmen und den wahren Betrag eines Log deutlich nachweisen. Die dresdener Meßkanne hält 2 Pfund dresdener destillirtes Wasser, wenn die Verwiegung im leeren Raume erfolgt, bei + 15° Reaumur, und berechnet sich zu 71,186283711 Kubikzoll dresdn. a). Nun hat der Verfasser das Gewicht der dem Inhalte von 6 Hühnereiern mittlerer Größe entsprechenden Wassermasse 19,125 Loth gefunden, und mithin bestimmt sich das Log zu 21,27 Kubikzoll. Beträgt nun das Bath nach dieser Bestimmung 1531,44 oder in runder Summe 1530 Kubikzoll, so ergeben sich für 2000 Bath 3060000 Kubikzoll, und demnach hätte das eherne Meer, die Amma zu nur 20 Zoll dresdn. gerechnet, 382,5, mithin 27,85 Kubikamma mehr enthalten müssen,

---

a) Der Verfasser verdankt diese Angabe, so wie überhaupt mehrfältige Förderung des mathematischen Theiles seiner Arbeit der Güte des für die Wissenschaft zu früh verstorbenen Herrn Lohrmann, Oberinspectors am hiesigen mathematischen Salon.

als wir oben gefunden haben. Sonach muß wohl die hebräische Elle noch etwas größer gewesen seyn, als wir dieselbe vorläufig angenommen hatten. Setzen wir den 20 Zoll noch einen halben zu (mehr kann man, da es sich doch immer um eine natürliche Elle handelt, nicht füglich zugeben), so berechnet sich die Kubikamma zu 8615,125 Kubikzoll dresdn. und der Inhalt des ehernen Meeres bei 354,65 Kubikamma zu 3055354,08125 Kubikzoll dresdn., so daß, da 2000 Bath, wie wir sahen, 3060000 erheischen, nur 4645,91875 dergl. Kubikzoll, d. i. ungefähr ½ Kubikamma, zum völligen Zutreffen fehlen, nur etwa 3 Bath kein Unterkommen finden; allein es wird sich weiter unten aus der besonderen Gestalt des Gefäßes ergeben, daß dasselbe auch diese 3 Bath ganz füglich aufnehmen konnte.

Sonach hätten wir also die althebräische Elle zu 20,5 Zoll dresdn. = 214,512 Linien paris. = 483,9 Millimeter und das Bath zu 1530 Kubikzoll dresdn. = 1014,39 Kubikzoll paris. gefunden.

Ehe wir zu den Folgerungen aus dieser Darlegung übergehen, ist noch der wahrscheinliche Ursprung der bisherigen Irrungen in Ansehung des Bath nachzuweisen. Neben der Angabe des Josephus über das Bath findet sich bei alten Schriftstellern noch eine andere, ungleich geringere, die sich unserem Resultate wenigstens nähert. Nach Epiphanius a), Isidor b) und Hesychius c) hielt das Bath nicht 72 Xesten oder Sextarien (Josephus), sondern nur 50, und Hieronymus d), so wie Isidor e) geben dem hebräischen Kor (das größte Maß für trockene Dinge) 30 römische Modien, so daß

---

a) de ponder. et mensur. Opp. II, 182.

b) XVI, 26. 12.

c) B. I. S. 672. 673. S. Böckh S. 260.

d) zu Ezech. 45. und Jes. 5.

e) XVI, 26. 17.

das Bath nur 48 Sextarien entsprochen hätte; denn da 1 Kor anerkanntermaßen (s. w. u.) = 10 Epha, 1 Epha aber = 1 Bath war: so wäre 1 Bath = 3 Modien = 1 römischen Amphora = 48 Sextarien = 1305 Kubikzoll paris. (nach Wurm) oder 1312,889 (nach Böckh, S. 292.) gewesen. Wurde nun nach Didymus a) der attische Amphoreus, welcher der römischen Amphora entsprach und nur ⅔ des Metretes hielt, auch Metretes genannt, so läßt es sich sehr wohl erklären, wie jene verschiedenen Angaben über das Bath entstanden seyn mögen. Höchst wahrscheinlich fußt nicht bloß Josephus, wie wir später zeigen werden, sondern auch Epiphanius und Hieronymus nur auf LXX. Diese haben 2 Chron. 4, 5. בַּת durch *μετρητής* übersetzt und dabei vermuthlich jenen kleineren Metretes, als das der Vergleichung zunächstliegende Maß, im Sinne gehabt, eine genaue metrologische Bestimmung damit aber gewiß nicht geben wollen. Josephus bezog jene Uebersetzung unrichtig auf den vollen attischen Metretes; Epiphanius und Hieronymus dagegen faßten dieselbe richtig im Sinne der LXX. auf, nahmen das Wort aber für eine genaue Angabe und berechneten danach die übrigen hebräischen Hohlmaße. — Unserem Resultate am nächsten ist, wiewohl auf irrige Voraussetzungen fußend, Lamy gekommen; denn er berechnet b) das Bath zu 1047 Kubikzoll paris.

Kap. II.

Die Folgerungen.

Aus dem Zutreffen der vorstehenden Berechnung ergibt sich

1) ein Nebenbeweis für die Glaubwürdigkeit der historischen Angaben der heiligen Schrift;

a) S. Böckh S. 258. und vgl. wegen seiner Autorität S. 9 ff.
b) A. a. O. S. 118. 3.

2) eine Warnung, die rabbinischen Traditionen in archäologischer Hinsicht ganz zu verwerfen und dagegen dem Josephus in eben dieser Beziehung unbedingt zu vertrauen;
3) die Größe aller biblischen Längen- und Hohlmaße;
4) die besondere Form des ehernen Meeres, und
5) die Tiefe und Gestalt der kleineren Wasserbecken.

1.

Wie vielen Stoff zu Spöttereien hat man nur allein in Stellen, wie die von uns behandelte, gefunden! Der scheinbare Widerspruch, in welchem die Angabe eines Umfangs von 30 Ellen bei einem Durchmesser von 10 Ellen mit den geometrischen Wahrheiten steht, sollte gegen die Göttlichkeit der heiligen Schrift unumstößliches Zeugniß ablegen [a]. Wir aber glauben gezeigt zu haben, und werden weiter unten noch deutlicher nachweisen, daß ein solcher Widerstreit im Grunde gar nicht vorhanden ist, und haben noch überdieß die bisher nur durch die willkürlichsten Hypothesen beantwortete Frage, wie das eherne Meer bei den angegebenen Dimensionen eine so große Anzahl von Bath habe fassen können, auf die einfachste Weise gelöst.

2.

Für die Folgerung, daß die Angaben der Rabbinen nicht so ganz zu verwerfen seyen, spricht die Sache selbst, und die Glaubwürdigkeit dieser Männer in archäologischer Beziehung wird weiter unten noch in ein helleres Licht treten. Wollte man uns aber mit unsern eignen Waffen schlagen und einwenden, es sey denselben hier eben so wenig Glauben zu schenken, als in Ansehung der Unterscheidung zwischen der heiligen und der gemeinen (fünfpalmigen) Elle: so müßten wir erwiedern: 1) auch dort hatten sie, wie wir gesehen haben, die Hauptsache der Tra-

a) Spinoza in tract. theol.-polit. Cap. II. p. 22.

dition richtig bewahrt und dieselbe nur falsch aufgefaßt und angewendet; 2) es ist in dem vorliegenden Falle nirgends ein Interesse, wie z. B. bei dem Schaubrodtische, wahrzunehmen, wodurch sie hätten bestimmt werden können, das Log kleiner anzugeben, als es war, und 3) sie wußten — hierdurch ist die Unbefangenheit ihrer Ueberlieferung in dieser Beziehung gegen jeden Zweifel gesichert — sie wußten es selbst nicht, daß mit ihrer Angabe des Log die 2000 Bath ganz gut unterzubringen seyen; denn sie nahmen, wie erwähnt, zu den seltsamsten Auskunftsmitteln ihre Zuflucht. Verwunderlich bleibt es immer, daß man diese Angabe derselben so wenig beachtet hat a), während man auf andere ähnliche einging und dieselben bestätigt fand b), und es ist daher jenes wohl nur daraus zu erklären, daß man dem Josephus ein unbedingtes Vertrauen schenkte. Eben deßhalb aber, weil man von jeher nur zu geneigt gewesen ist, diesem aufs Wort zu glauben c), müssen wir das

---

a) Mariana, Agricola, Beverini, Stanisl. Gresepius (de multiplici siclo in Ugolini Thesaur. T. XXVIII. p. 659.), Salmasius (in einem Briefe an Joh. Walåus, ebendas. S. 681.), Arbuthnot, Waser, Eisenschmid, Schmidt u.s.w. bis herab auf Böckh, Bertheau und Rödiger (Ersch und Gruber, Allgem. Encyklopädie, Artikel Epha) fußen alle auf Josephus; Bernhard und Iken führen die rabbinischen Bestimmungen nur an, ohne weiter auf dieselben einzugehen. Der Einzige, der der Sache einigermaßen nachgegangen ist, ist Lund (a. a. O. I. Kap. 14. 17 ff.), allein auch er ist nicht zu unserem Resultate gelangt.

b) So, wenn Eisenschmid sich überzeugen mußte, daß das an wirklichen hebräischen Münzen ermittelte Gewicht eines Sekel mit der Bestimmung dieses Gewichtes durch die Rabbinen zu 320 mittleren Gerstenkörnern übereintraf; s. S. 57. u. vgl. S. 118., wo von der Länge der Amma die Rede ist.

c) Bei Eisenschmid (S. 86.) heißt es: Eum (Iosephum) sequuti sunt veteres ecclesiae patres, Hieronymus, Theodoretus, alii. Huius praesertim notanda sunt verba in cap. 29. Exod.: κι-

Zeugniß, welches unsere Berechnung gegen ihn ablegt, durch Nachstehendes erhärten. Nach Allem, was der Verfasser auch nur bei dieser kleinen Untersuchung wahrnehmen mußte, hat es ganz den Anschein, als ob Josephus, so wie sonst in seiner Archäologie, so auch bei der Bestimmung der althebräischen Hohlmaße der Uebersetzung der LXX. fast sclavisch nachgegangen sey [a]. In dieser Uebersetzung fand er, wie bereits erwähnt, in der Parallelstelle zu der unsrigen (2 Chron. 4, 5.) Bath durch Metretes ausgedrückt und darum schrieb er wohl: 1 Bath = 72 Xestes. Noch mehr! Ungeachtet er den kleineren ehernen Wasserbecken eine eben so große Tiefe als Weite, nämlich 4 Amma, gibt, so schreibt er doch ohne alle Ueberlegung hin, daß dieselben 40 Chus gefaßt hätten; 1 Chus war aber nur der zwölfte Theil eines Metretes und mithin, nach Josephus, auch eines Bath, und sonach sollten jene Becken trotz der Tiefe von 4 Amma nur $3\frac{1}{3}$ Bath gefaßt haben; das Alles aber wahrscheinlich nur darum, weil in den LXX. 1 Kön. 7, 38. χοῦς zu lesen stand. Wollten und könnten wir von diesem letzteren Beispiele absehen, das allerdings einen gänzlichen Mangel an Selbständigkeit, Ueberlegung und eigner Untersuchung verräth und das daher auch von Böckh (S. 263.) unter die „handgreiflich verkehrten Angaben" gesetzt wird, so ließe es sich wohl auch denken,

---

στευτέον δὲ ἐν τούτοις τῷ Ἰοσήπῳ ἀκριβῶς τοῦ ἔθνους τὰ μέτρα ἐπισταμένῳ; Georg Agricola (a. a. O. S. 142.) sagt: praeter caeteros sequimur Fl. Iosephum et magistris istis, quos Iudaei Rabbos appellant, si de aliqua re cum eo non consenserint, fidem non habemus; und noch Bertheau schreibt (S. 70. 71.): „die Maßangaben des Josephus zeugen von einer genauen Kenntniß." „Seine Vergleichungen mit den Maßen der Griechen und Römer führen sicherer zum Ziele als die Angaben und Berechnungen der Rabbinen."

a) So zeigt es sich in der von ihm gelieferten Beschreibung der Fußgestelle der kleinen Wasserbecken ganz deutlich, daß dieselbe auf der mißverstandenen Uebersetzung der LXX. beruht.

daß Josephus aus einem sehr natürlichen Grunde die Hohlmaße seines Volkes wissentlich größer angegeben habe, als sie in der That waren. Gleichwie der attische Metretes das größte Maß für Flüssigkeiten bei den Griechen war und in 12 Chus und 72 Xestes zerfiel, so war das Bath das größte Maß für Flüssigkeiten bei den Hebräern, so wurde dasselbe in ähnlicher Weise in 6 Hin und 72 Log eingetheilt; es boten sich ihm, könnte man sagen, keine andere Maßabtheilungen zu schicklicher Zusammenstellung dar, und so verglich er die alten Maße seines Volkes, die übrigens zu seiner Zeit längst dem griechischen Gemäße gewichen seyn mochten, mit den ihnen wenigstens einigermaßen entsprechenden, wenn schon fast um Eins so großen, indem er überdieß doch jedenfalls, namentlich hier, wo es darauf ankam, von der salomonischen Herrlichkeit eine recht großartige Vorstellung zu erwecken, lieber zu viel als zu wenig sagen wollte [a]). Daß er es anderwärts, vielleicht aus ähnlichen Gründen, mit Maßbestimmungen noch weniger genau genommen hat, ergibt sich aus dem Umstande, daß er Archaeol. XV, 9. 2. das Kor oder Chomer 10 attischen Medimnen (nach Böckh S. 259. aus Versehen und den Medimnos mit dem Metretes verwechselnd [?]) gleichstellt, und dasselbe dadurch fast noch einmal so groß darstellt, als es nach unserer Berechnung war, und um den dritten Theil größer, als dasselbe nach Eisenschmid's, auf Josephus eigne Angabe des Bathmaßes fußender Berechnung seyn konnte, so daß daher hier auch dieser ihm zu widersprechen sich genöthigt sieht. Indeß ist es uns immer wahrscheinlicher, daß er bei seinen Angaben Autoritäten, wie z. B. LXX., blindlings gefolgt ist und diese wie bei μετρητής oft mißverstanden hat. An

---

a) Etwas hiervon hat schon Lamy, fast der Einzige, der dem Josephus nicht unbedingten Glauben schenkt, geahnt; s. a. a. O. S. 119. C. Doch s. oben S. 103.

einer einzigen Stelle (Archaeol. III, 6, 6.) hat er, vielleicht eben so zufällig, wie in den oben angeführten die Unwahrheit, über ein hebräisches Maß so ziemlich die Wahrheit berichtet. Er sagt nämlich dort, daß das Omer (der 10. Theil des Epha) 7 attische Kotylen enthalte, und man hat, weil diese Angabe mit seinen anderweitigen Bestimmungen nicht zusammentrifft, seit Epiphanius vermuthet, daß entweder die Stelle corrumpirt und anstatt *κοτύλας* zu lesen sey ξέστας (Winer, Realwb. Maße) oder daß Josephus selbst die Kotyle mit dem Xestes verwechselt a) habe (Böckh S. 261.); allein 1 Kotyle (= 1 röm. Hemina) betrug nach Böckh 13,846 Kubikzoll paris., mithin 7 Kotylen 96,922, und nach unserer Berechnung ergeben sich für das Omer 101,439, so daß diese Angabe des Josephus bis auf 4,517 mit unserer Berechnung übereintrifft b).

3.

Ueber die dritte Folgerung aus der von uns aufgestellten Berechnung müssen wir ausführlicher sprechen, denn die Bestimmung der Größe der verschiedenen althebr. Längen- und Hohlmaße ist das für die Archäologie wichtigste Resultat derselben. Das Stringente des Beweises für die Größe der Amma und die des Bath liegt darin, daß eben nur bei einer Größe des letzteren, wie dieselbe aus der Angabe der Rabbinen sich berechnet, und bei der

a) Was ist das für ein Gewährsmann, der einmal den Medimnus mit dem Metretes, das andere Mal die Kotyle mit dem Xestes verwechselt?

b) Es ist nicht zu übersehen, daß es sich in jener Stelle um die Angabe der zu einem jeden der Schaubrode zu verwendenden Mehlquantität handelt, und daß Josephus gerade in diesem Falle noch am ersten das Richtige überliefert haben kann, da man auch im zweiten Tempel noch Schaubrode, und jedenfalls nach dem herkömmlichen Maße gebacken, auflegte; s. Winer, Realwb. u. d. betr. Artik.

von uns nicht willkürlich, sondern nach sicheren Voraussetzungen angenommenen Größe der ersteren der Raum des Gefäßes der Masse des von demselben aufzunehmenden Wassers entspricht; jene Angabe und diese Annahme unterstützen sich gegenseitig. Daß unsere Berechnung auf einem ungleich sichereren Grunde beruht, als diejenigen, nach welchen Eisenschmid die Größe der Amma aus den kleinern Wassergefäßen mit Hülfe der willkürlichsten Voraussetzungen (a. a. O. S. 117 ff.) und Saigey die Größe des Bath (s. oben S. 95. Anmerk. a.) zu bestimmen versucht haben, wird man bei angestellter Vergleichung zugeben müssen. Die einzige Annahme, die noch einigermaßen als willkürlich erscheinen könnte, die Annahme der cylinderähnlichen Gestalt des Gefäßes, werden wir im letzten Abschnitte als nothwendig darthun. Aber wir können auch mehr als ein Zeugniß für die Richtigkeit unserer Berechnung beibringen. Was die Elle anlangt, so ist zu bemerken: 1) die Rabbinen [a]) bezeichnen, wie oben (S. 78.) bemerkt worden, die mosaische althebräische Elle auch als die mittlere, und ertheilen derselben bei 6 Palmen und 24 Fingerbreiten eine Länge von 144 nach ihrer Breite dicht neben einander gelegten Gerstenkörnern von mittlerer Größe [b]). Bei mehrfältig angestellten Versuchen

a) Man kann gegen die Beweiskraft der nachstehend angeführten rabbinischen Angaben nicht einwenden, daß die Rabbinen indices in propria causa seyen, da keiner von ihnen, wie bereits erwähnt, die von ihnen überlieferte Größe des Log an dem Inhalte des ehernen Meeres erprobt hat.

b) S. Eisenschmid S. 118. Das „nach ihrer Breite dicht neben einander gelegten" ergibt sich aus der Natur der Sache, das „mittlerer Größe" aus Kelim 17, 8: Quando dixerunt instar hordei, non magnum, nec parvum, sed mediocre, h. e. silvestre. Der Verfasser hat sich ganz gewöhnlicher Gerste bedient, und die Körner ohne Auswahl neben einander gelegt. — Da die obige Angabe der Rabbinen der Ansicht von Böckh, daß die althebräische Elle die siebenpalmige gewesen sey, widerspricht,

hat der Verfasser gefunden, daß diese Anzahl von Gerstenkörnern unter den eben bemerkten Bedingungen der von ihm berechneten Länge der hebräischen Elle, nämlich 20,5 Zoll dresdn., vollkommen entspricht [a]), und unter den von Ed. Bernhard [b]) angeführten Ellen der Araber findet sich eine unter dem Namen cubitus iustus et mediocris, die von arabischen Schriftstellern gleichfalls zu 144 Gerstenkörnern angegeben und von Böckh (S. 247.) auf sicherem Grunde zu 213,058 Lin. paris. berechnet ist [c]), während wir als das Maß der hebräischen Elle 214,512 gefunden haben. Hierzu kommt 2) daß fast eben diese Elle auch anderwärts noch jetzt im Gebrauche ist. In den Löhmannschen Tafeln der Ellenmaße [d]) findet sich gewöhnlich neben einer größern eine meist pyk, cubido oder braccio benannte Elle von 208,7 Lin. par. zu Ceylon, Coromandel, Malacca und Surata, von 209,7 zu Tunis, von 210 zu Madras, von 213 zu Siam, von 213,7 zu Mocca, und es legt der Umstand, daß

so beruft sich dieser Gelehrte (S. 268.) auf Maimonides, Iad Chasaka, Hilchoth Sepher Thora. Cap. 9. Nach diesem hatte die von den Rabbinen im zwölften Jahrhunderte gebrauchte Elle auf jede ihrer 24 Fingerbreiten sieben mittlere Gerstenkornbreiten (während die Fingerbreite der oben angeführten deren nur sechs hat), und hieraus will Böckh beweisen, daß die mosaische nicht die mittlere gewesen sey. Aber wo ist denn angegeben, daß die zur Zeit des Maimonides von den Rabbinen gebrauchte Elle und die mosaische identisch seyen? Es ist aus jener Stelle eben nur so viel gewiß, daß jene Elle von 168 Gerstenkornbreiten die durch rabbinische Satzung zu einer bestimmten Verrichtung vorgeschriebene war.

a) Es ist nicht wohl einzusehen, wie Eisenschmid bei seinem Versuche eine Länge von 238,35 Lin. paris. herausgebracht hat.

b) de mens. et ponder. p. 217 seqq.

c) Hieraus ergibt sich, daß das Resultat unseres Versuches mit den Gerstenkörnern auf keiner Selbsttäuschung beruht.

d) Tafeln zur Verwandlung der Längen- und Hohlmaße u. s. w. Lpz. 1821.

eine solche Elle überhaupt vorkommt, für die Realität unserer Elle, der Umstand, daß sie gerade an den genannten Orten sich vorfindet a), für ihr einstiges Bestehen im Oriente, wo die Culturzustände stabiler sind, als bei uns, ein bedeutendes Zeugniß ab b). Endlich aber ist unserer Bestimmung der Elle die merkwürdigste und augenscheinlichste Bestätigung dadurch zu Theil geworden, daß auf noch vorhandenen altägyptischen Maßstäben die älteste ägyptische Elle, die jedenfalls auch die mosaische war, wie unsere zweite Abhandlung zeigen wird, fast genau so groß wie die von uns angegebene, nachgewiesen werden kann c). Für die Richtigkeit der gefundenen Bathgröße haben wir zwei Zeugnisse. 1) Maimonides hat die verschiedenen hebräischen Hohlmaße auch nach dem Gewichte ihres verschiedenen Inhalts bestimmt, und zwar das Log Wasser zu 108 ägyptischen Drachmen, von denen eine 61 Gerstenkörnern entsprechen soll d). Der Verfasser hat durch Versuche mit vier verschiedenen Sor-

---

a) Sie findet sich außer an jenen Orten nur noch zu Pavia mit 208, zu Tessin mit 213,75 und zu Locarno mit 213,76.

b) Wären die vorhandenen Uebersichtstabellen verschiedener Hohlmaße hinsichtlich der außereuropäischen vollständiger, als es der Fall ist, so würde wohl auch das Nochvorhandenseyn des Bath sich nachweisen lassen, wenigstens findet sich (Neueste Geld-, Münz-, Maß- und Gewichtskunde. Nürnb. 1819. S. 140.) ein Oel-Mataro zu Tripolis von 1137 und ein dergleichen zu Tunis von 956 Kubikzoll paris.

c) Es ist zu bemerken, daß der Verfasser mit seiner Bestimmung der hebräischen Elle im Reinen war, als ihm die altägyptischen Maßstäbe zuerst bekannt wurden.

d) S. Guise zu Peah 3, 6. (edit. Surenhus. T. I. p. 48.). In der dort mitgetheilten Tabelle ist zwar das Viertellog mit 26, das ganze mit 104 Drachmen angemerkt, allein in der Anmerkung heißt es: Pondera hic drachmis definita intelligi debent de vino vel oleo, quantum capiunt istae mensurae. Recte enim animadvertit Maimonides non solum aliarum rerum, sed et liquorum etiam pondera specifice differre. Ideoque ipse notat quartarium vini pendere 26 dr., aquae 27 etc.

ten Gerste gefunden, daß auf 1 Loth dresdn. im Durchschnitte 345 Gerstenkörner gehen; sonach haben wir: 108 × 61 = 6588 : 345 = 19,0959 Loth dresdn., und wir hatten das Gewicht des Log nach der dem Volumen von 6 Hühnereiern entsprechenden Wassermasse 19,125 gefunden. 2) Derselbe **Maimonides** sagt (in der Vorrede zu Menachoth): **Dicitur in Gemara, quod spatium 4 digitorum in longitudine et 4 in latitudine, in altitudine duorum digitorum septemque decimarum digiti, dummodo digitus, quo mensurantur, sit pollex manus mediocris, vocatur** לוג. Diese Angabe setzt, unsere obige Bestimmung des Log zu einem Inhalte von 21,27 Kubikzoll dresdn. als richtig angenommen, eine Daumenbreite von 0,84 Zoll dresdn. (ein wenig mehr als $\frac{4}{5}$) voraus, und viel mehr als $\frac{4}{5}$ Zoll dürfte die Breite eines **mittelmäßigen** Daumens nicht betragen.

Nach dem Allen aber sind wir wohl berechtigt, die althebräische Elle in der obigen Bestimmung zu 20,5 Zoll dresdn. als richtig anzunehmen, und hieraus ergibt sich für die verschiedenen Längenmaße der Hebräer der auf der angefügten Uebersichtstabelle nebst den Verhältnissen, in welchen dieselben zu einander stehen, bemerkte Werth nach den gangbarsten neuern Maßen a).

---

a) Man wird hier weder über die an sich sehr unbestimmten Weitenmaße, wie כִּבְרַת הָאָרֶץ (1 Mos. 35, 16. 48, 7. 2 Kön. 5, 19.), noch auch über das talmud. ריס (stadium) und מיל (milliare) (Ioma 6, 4.) Auskunft suchen. Der Sabbathweg (s. darüb. Ed. **Bernhard** S. 239., **Eisenschmid** S. 120. u. AA.) ist als Grenze des alten und neuen Judenthums noch aufgenommen worden. — Was das nur Richter 3, 16. vorkommende גֹּמֶד anlangt, so zeigt der Zusammenhang der betreffenden Stelle, daß damit schwerlich eine **längere** Elle (**Gesenius**, **Winer**) gemeint seyn könne. Ein **kürzeres** Maß, als die Amma, erscheint weit passender, denn es handelt sich um ein Schwert, das sich leicht unter dem Kleide verbergen und sich eben so leicht hervorziehen ließ; es wird gesagt, **Ehud** habe sich dieses Schwert **besonders** angefertigt (wahrscheinlich aus einem gewöhnlichen

	Kanneh, Meßruthe.	Amma, Elle.	Sereth, Spanne.	Thopach, Handbreite.	Ezba, Fingerbreite.	Werth in dresdn.			rheinländ.			pariser			franzöſ.	
						Fuß	Zoll	Lin.	Fuß	Zoll	Lin.	Fuß	Zoll	Lin.	Mètr.	Millim.
Sabbath-weg.	333⅓	2000	4000	12000	48000	3416	8	—	3083	8	6	2979	2	2	967	80
	Kanneh	6	12	36	144	10	3	—	9	3	0,090	8	11	3,072	2	903,40
		Amma	2	6	24	1	8	6	1	6	6,015	1	5	10,512	0	483,90
			Sereth	3	12	—	10	3	—	9	3,0075	—	8	11,256	0	241,95
				Thopach	4	—	3	5	—	3	1,0025	—	2	11,732	0	80,65
					Ezba	—	—	10,25	—	—	9,250625	—	—	8,934	0	20,1625

Der Vergleichung wegen geben wir hier noch eine nach der Zeitfolge geordnete Uebersicht der bemerkenswerthesten bisherigen Bestimmungen der althebräischen Elle. Dieselbe sollte betragen:

nach	Newton a)	232,18	Lin. par.
„	Bernhard b)	202,50126	„ „
„	Greaves und Cumberland c)	246,39	„ „

---

verkürzt), ein Schwert von einer Amma oder darüber würde aber unstreitig ein ganz gewöhnliches gewesen seyn; und aus V. 22. ersehen wir, daß, nachdem Ehud dem Eglon das Schwert in den Leib gestoßen, davon gar nichts mehr zu sehen war (auch das Heft war mit eingedrungen), während, wenn dasselbe ein längeres als gewöhnlich gewesen wäre, die Spitze desselben hinten heraus gekommen seyn würde (die Erklärung der Worte: וַיֵּצֵא הַפַּרְשְׁדֹנָה, „es ging zwischen den Beinen hervor", ist sehr zweifelhaft). Mithin ist an eine Art Dolch zu denken, und die LXX. mit ihrer σπιθαμή mögen nicht Unrecht haben, wenn nicht vielleicht sogar זֶרֶת im ursprünglichen Texte stand.

a) Newton war einer der Ersten, die den Grundsatz in Anwendung brachten, nach welchem man die Größe nicht mehr bekannter Maße dadurch zu ermitteln sucht, daß man für eine an einem alten Gebäude gegebene Ausdehnung eine bestimmte Anzahl von Ellen oder Fußen nach Wahrscheinlichkeitsgründen voraussetzt, insofern sich annehmen läßt, daß der Baumeister ganze Ellen oder Fuße und eine runde Zahl in Anwendung gebracht habe. Newton nahm in seiner Dissertatio de sacro Iudaeorum cubitu etc. (Opusc. math., philos. et philol. III, 491 ff.) für die sogenannte Königskammer in der großen Pyramide ein Verhältniß von 20 : 10 Ellen an und berechnete daraus nach der Messung von Greaves (Pyramidography) die angegebene Länge der altägyptischen = der althebräischen Elle = 1,719 englische Fuß.

b) A. a. O. S. 198. Er nimmt den hebräischen, so wie den griechischen Fuß als dem englischen völlig entsprechend an.

c) Rich. Cumberland, An essay towards the recovery of the Jewish measures and weights. Er betrachtet mit Greaves die Elle des heutigen Nilmessers auf der Insel Rudah bei Kairo als die altägyptische und hebräische Elle = 1,824 englische Fuß oder 21,888 englische Zoll.

nach	Arbuthnot a)	234,093	Lin. par.
„	Eisenschmid b)	238,4	„ „
„	Lamy c)	240,0	„ „
„	de L'Isle d)	246,44	„ „
„	Girard e)	233,61	„ „
„	Jomard f)	245,63	„ „
„	Böckh g)	232,55	„ „
„	Bertheau h)	234,333	„ „
„	Seyffarth i)	232,07	„ „

Wir schließen dieser Beweisführung für die Länge der Amma noch den Nachweis an, daß die von uns berechnete Größe derselben mit denjenigen alttestamentlichen Zahlenangaben im Ellenmaße, die sich ungefähr schätzen lassen, in richtigem Verhältnisse steht.

Das Schiff des Noah (1 Mos. 6, 15.), 300 Ellen lang, 50 breit und 30 hoch, erscheint nach unserer Elle hinlänglich groß, um seiner Bestimmung zu genügen; denn die größten englischen Linienschiffe, die gegen 1000 Mann mit allem und großem Zubehöre beherbergen, sind etwa 200 englische Fuß lang, 54 breit und 60 hoch, während die Dimensionen der Arche sich mit unserer Elle zu 477 englische Fuß Länge, 79 Breite und 47 Höhe (in runden Summen) berechnen, so daß mithin die letztere,

a) A. a. O. S. 62. Er fußt auf Newton's Berechnung, kommt aber zu einem etwas anderen Resultate, 1,7325 englische Fuß oder 20,79 englische Zoll.

b) A. a. O. S. 119. u. f. oben.

c) A. a. O. S. 113. u. f. oben.

d) Métrologie. Par. 1789. S. 12., nach derselben Ansicht wie Cumberland.

e) A. a. O. S. 31. Er hält die hebräische Elle für identisch mit der des alten Nilmessers von Elephantine.

f) A. a. O. Tab. X.

g) A. a. O. S. 265 ff., in der Hauptsache nach der Ansicht von Girard, die königliche ägyptische Elle von 7 Palmen.

h) A. a. O. S. 61., eben so.

i) A. a. O. S. 154.

da sie gewiß nicht wie die heutigen Seeschiffe unten spitz zulief, sondern wohl mehr die Gestalt eines Parallelepipedon hatte, mehr als den dreifachen Rauminhalt eines der größten Linienschiffe darbot.

Die Bretter, aus welchen die Stiftshütte zusammengefügt war, setzen, da sie eine Breite von $1\frac{1}{2}$ Amma = 1 Elle $6\frac{3}{4}$ Zoll dresdn. hatten (2 Mos. 26, 16.), eben nur starke Bäume voraus.

Der Altar im Vorhofe der Stiftshütte (2 Mos. 27, 1.) war, gleichwie der nach Ezechiel (41, 22.) im Allerheiligsten des Tempels befindliche, bei 3 Amma = 2 Ellen $13\frac{1}{2}$ Zoll dresdn. Höhe durchaus nicht zu hoch, als daß die Priester, die man gewiß nicht von kleiner Statur nahm, nicht denselben, selbst wenn er keinen Auftritt hatte, füglich hätten bedienen können.

Die Umhegung der Stiftshütte (2 Mos. 27, 18.) hatte mit 5 Amma = 4 Ellen 6 Zoll dresdn. gerade die rechte Höhe, um das Innere des Hofes gegen jeden profanen Blick sicher zu stellen.

Die Dimensionen der Räume des salomonischen Tempels erscheinen nach unserer Elle bestimmt und, mit altägyptischen Heiligthümern (nach den Messungen der französischen Expedition) verglichen, ganz angemessen. Das Allerheiligste jenes Tempels berechnet sich mit 20 Ellen (Ezech. 41, 4.) zu 9,678 Meter ins Gevierte; diesem Gemache entsprechende Räume in altägyptischen Tempeln betragen: im westlichen Tempel zu Philä a) 5,86 Meter Länge, bei 4,23 Breite; im großen Tempel zu Edfou b) (Apollinopolis magna) 10,07 Länge und 5,20 Breite; im Tempel zu Medynet-abou c) 9,04 Länge und 3,52 Breite; im Palasttempel zu Karnak d) 8,335

a) Descript. de l' Egypt. Abbildd. Antiqq. I. pl. 20.
b) A. a. O. I, 50.
c) II, 4.
d) III, 21.

Breite bei ungefähr (das wirkliche Maß ist nicht angegeben) 14,0 Länge; im großen Tempel zu Denderah a) 10,61 Länge und 5,67 Breite. Die Seitenstockgemächer des salomonischen Tempels zu 5, 6 und 7 Ellen Weite (1 Kön. 6, 6.) könnten mit 2,417, 2,903 und 3,383 Meter sehr eng erscheinen; allein im Tempel zu Gaser Geroun b) finden sich eben solche Gemächer von 2,76 Länge und 2,30 Breite und die nicht angegebenen Maße der Seitengemächer im großen Tempel zu Karnak c) können nicht bedeutend größer seyn. Die Höhe der zehn zur Vorhalle des salomonischen Tempels emporführenden Stufen (Ezech. 40, 49. nach LXX.; vergl. Böttcher a. a. O. S. 258. und 345.), die sich mit unserer Elle zu 12,3 Zoll dresdn. berechnet, kann nach dem, was man an den Tempeln zu Pästum, Pompeji u. a. O. wahrgenommen hat, durchaus nicht auffallen, und sie waren, wenn auch nicht gerade sehr bequem, doch recht füglich zu steigen.

Das Bett des Königs Og (5 Mos. 3, 11.), 9 Ellen lang und 4 breit, ist, wie wir oben gesehen haben, nach der natürlichen Elle angegeben; diese ist, wie wir in der zweiten Abhandlung zeigen werden, auf 18,82 Zoll dresdn. zu bestimmen, und es betrug demnach die Länge dieses Bettes 7 Ellen 1 Zoll dresdn. und die Breite 3 Ellen 3 Zoll. Hierbei ist nicht zu übersehen, daß es sich um das Bett eines furchtbaren Riesen handelt und daß dieser nicht so lang als das Bett selbst anzunehmen ist, um so weniger, da vornehme Personen noch jetzt sehr großer Bettstellen sich zu bedienen pflegen, so daß er vielleicht nicht allzu viel größer war, als der 1 Sam. 17, 4. zu 6 Amma und 1 Handbreite d) = 5 Ellen 6 Zoll dresdn. angegebene Goliath.

---

a) IV, 8.

b) IV, 70.; vergl. Text Vol. IV, 467.

c) III, 54.

d) Aus dieser speciellen Angabe ist wohl zu schließen, daß eine wirkliche Messung des Riesen nach seinem Falle stattgefunden hat.

Die Größe des letzteren, zu welcher das Gewicht der ihm beigelegten Armatur in einem schicklichen Verhältnisse steht a), so wie die des 1 Chron. 11, 23. erwähnten Aegyptiers von 5 Amma wird uns übrigens weniger unglaublich vorkommen b), wenn wir lesen, was von glaubwürdigen Schriftstellern über vorzüglich große Menschen alter und neuer Zeit berichtet worden ist; denn in der nachstehenden Uebersicht einiger der vorzüglichsten Beispiele dieser Art nimmt Goliath, wenn wir auch von den unstreitig fabelhaften Sybroten absehen wollen, erst die dritte Stelle neben zwei ihm Gleichen ein.

	Pariser		Dresdener	
	Fuß	Zoll	Ellen	Zoll
1. Das äthiopische Volk der Sybroten c)	10	9	6	5
2. Ein Jude bei Josephus d)	10	—	5	17
3. Die Gebeine des angeblichen Orestes e)	10	—	5	17

a) Nach der rabbinischen Angabe wog der Sekel 320 mittlere Gerstenkörner, und wir haben gefunden, daß 345 dergleichen Körner auf 1 dresdener Loth gehen; demnach hätte Goliath's Panzer, welcher vielleicht nicht bloß Brust und Rücken, sondern auch den Unterkörper deckte, 148 ℔ dresdn., die eiserne Spitze seines Spießes 17½ ℔ gewogen (bei den Berechnungen in der Erklärung der Bücher Samuel, Exig. Hdb. 4. Lief. 1. S. 67. und 181., haben Irrungen stattgefunden). Der im hiesigen historischen Museum befindliche bloße Küraß August des Starken wiegt 55 ℔.

b) so daß man nicht nöthig finden wird, mit Böttcher (a. a. O. S. 290.) eine Verwechselung der Zahlbuchstaben ו und ד (6 anstatt 4) anzunehmen, wobei eine nicht sehr ungewöhnliche Größe sich ergeben würde.

c) Plinius, Hist. Nat. VII, 2. acht römische Ellen.

d) Archäol. XVIII, 4. 5. Der Arsacide Artabanus machte dieses schöne Exemplar dem Kaiser Tiberius zum Geschenke. Josephus gibt seine Größe zu 7 Ellen an, und wären auch nur römische, nicht griechische, wie wir angenommen haben, zu verstehen, so hätten wir immer 9 Fuß 6 Zoll paris.

e) Herodot I, 68. Der Schmied zu Tegea fand dieses 7 Ellen lange Gerippe beim Brunnengraben in seinem Hofe.

		Pariser		Dresdener	
		Fuß	Zoll	Ellen	Zoll
4.	Der Riese Pusio und die Riesin Secundilla a) .	9	2	5	6
5.	Goliath	9	2	5	6
6.	Ein Gerippe in Indien b)	8	10	5	1½
7.	Der Araber Cabarra c) .	8	6	4	21
8.	Ein Gerippe in Rußland d)	8	5	4	20
9.	Ein Holländer e) . . .	8	2	4	16
10.	Der Perser Artachäes f)	7	8	4	9
11.	Der Kaiser Maximinus g)	7	8	4	9
12.	Ein Aegyptier h) . . .	7	5	4	6
13.	Ein in der Schlacht bei Platäa Gefallener i)	7	1	4	1
14.	Ein Gerippe in Wales k)	7	—	4	—

a) Plinius, Hist. Nat. VII, 16. 10 Fuß 3 Zoll römisch.

b) „Ein Skelett, das 9 Fuß 4 Zoll englisch maß, wurde von Minengräbern nahe am Südende der Himalayaberge nicht tief unter dem nächsten Stratum vegetabilischer Erde gefunden.“ S. Asiatic. Journ. Nov. 1838. Ausland, Jahrg. 1839. Nr. 19. Miscellen.

c) Plinius, Hist. Nat. VII, 16. 9 Fuß 9 Zoll römisch.

d) „Der Akademie der Wissenschaften zu Petersburg ward von dem Akademiker H. von Bähr ein menschliches Beingerippe präsentirt, dessen Besitzer fast 9 englische Fuß gemessen haben muß. Nach den Indicien der Knochen ist anzunehmen, daß dieser Riese, dessen Abstammung man aus dem Kaukasus datiren will, vor nicht erst langer Zeit abgeschieden sey.“ Leipzig. Zeit. Jahrg. 1844. Nr. 85.

e) Rykius, Dissertatio de Gigantibus, p. 483.

f) Herodot VII, 117. 5 königliche Ellen weniger 4 Finger.

g) Julius Capitolinus und Erasmus (Chil. 1, 21.).

h) 1 Chron. 11, 23.

i) Herodot IX, 83. 5 Ellen.

k) „Zu Clartina in Wales wurde beim Graben einer Färbergrube in einer Urne ein Skelett gefunden, das 7 Fuß 6 Zoll maß. Athenaeum 1840. 28. Nov. Ausland 1840. 15. Dec.

		Pariser Fuß	Pariser Zoll	Dresdener Ellen	Dresdener Zoll
15.	Verschiedene Indier a) .	6	9	3	20
16.	Eine Lappländerin b) .	6	3,864	3	15
17.	Eine Griechin c)	5	6	3	4

Nach der von uns gefundenen Größe des Bath läßt sich nun aber auch die Capacität aller übrigen Hohlmaße der Hebräer bestimmen, denn aus Ezech. 45, 11. 14. ersehen wir, daß das Bath und das Getreidemaß Epha von gleicher Größe waren und den zehnten Theil eines Chomer ausmachten; 2 Mos. 16, 36. wird uns gesagt, daß ein anderes Maß für trockene Gegenstände, das Omer, der zehnte Theil eines Epha war, und die gegenseitigen Verhältnisse der übrigen Maße sind uns durch die Angaben der Rabbinen und des Josephus bekannt geworden d), so daß nach dem Allen die hier angefügten Uebersichtstabellen haben zusammengestellt werden können.

a) Plinius, Hist. Nat. VII, 2. 5 römische Ellen.

b) Im Jahre 1840 in Dresden öffentlich gezeigt.

c) Herodot I, 60. 4 Ellen weniger 3 Finger. — Man wird übrigens ohne unser Erinnern gewahr werden, daß die Zolle in dieser Tabelle der Uebersichtlichkeit wegen hier und da nur rund, ohne die Bruchtheile, angegeben sind.

d) S. Winer, Realwb. Maße.

Althebräisches Maß des Flüssigen.

	Hin.	Log.	Ei.	Werth in			
				Kubikzollen			Kannen
				dresdn.	rheinländ.	paris.	dresdn.
Bath.	6	72	432	(1530)	1124,67	1014,39 (996,975 = ½ attisch. μετρητής)	21,49 (3½ Kannen über ¼ Eimer)
	Hin.	12	72	255	187,445	168,9 (166,1625 = 1 attisch. χοῦς = 1 röm. Congius)	3,58166
		Log.	6	21,25	15,62	14,088 (13,846875 = 1 attisch. κοτύλη = 1 röm. Hemina)	0,298472166
			Ei.	3,54166	2,6033	2,348 (2,3078125 = 1 attisch. κύαθος = 1 röm. Cyathus)	0,049745366

Ein Viertellog (das talmudische רביעית) = 3,522 Kubikzoll paris. entspricht 1 attisch. ὀξύβαφον = 1 röm. Acetabulum = 3,46171875 Kubikzoll paris.

Althebräisches Maß für das Trockene.

	Letech.	Epha.	Seah.	Omer.	Kab.	Ei.	Werth in Kubikzollen dresdn.	Werth in Kubikzollen rheinl.	Werth in Kubikzollen parif.	Scheffelmaß dresdn. Schfl.	Vrtl.	Mtz.	Mäßch.
Chomer oder Kor.	2	10	30	100	180	4320	15300	11246,7	10143,9	1	3	2	2,4
	Letech.	5	15	50	90	2160	7650	5623,35	5071,95	—	3	3	1,2
		Epha.	3	10	18	432	1530	1124,67	1014,39	—	—	3	0,24
			Seah.	$3\frac{1}{3}$	6	144	510	374,89	338,13	—	—	1	0,08
				Omer.	$1\frac{4}{5}$	$43\frac{1}{5}$	153	112,467	101,439	—	—	—	1,224
					Kab.	24	85	62,48166	56,355 (55,3875 = 1 attisch. χοῖνιξ)	—	—	—	0,68
						Ei.	8,54	2,6034	2,348125	—	—	—	0,02837

Zur Vergleichung der Maße des Flüssigen und des Trockenen.

Chomer	1.								
Letech	2.	1.							
Bath und Epha	10.	5.	1.						
Seah	30.	15.	3.	1.					
Hin	60.	30.	6.	2.	1.				
Omer	100.	50.	10.	$3\frac{1}{3}$.	$1\frac{2}{3}$.	1.			
Kab	180.	90.	18.	6.	3.	$1\frac{4}{5}$.	1.		
Log	720.	360.	72.	24.	12.	$7\frac{1}{5}$.	4.	1.	
Ei	4320.	2160.	152.	144.	72.	$43\frac{1}{5}$.	24.	6.	1.

Zur Erläuterung dieser Tabellen bemerken wir noch dieses.

Nach dem größten Maße für trockene Dinge, Chomer oder Kor, wurden auch flüssige Dinge gemessen (1 Kön. 5, 11. und Ezech. 45, 14.). Die Hälfte desselben, Letech, kommt nur Hosea 3, 2. vor. Das Omer führte auch den Namen Issaron, d. i. zehnter Theil, nämlich des Epha (s. 2 Mos. 16, 36. und vergl. über die Namen und relative Größe dieser und der übrigen Maße Bertheau a. a. O. S. 62 ff., so wie wegen Epha insbesondere Rödiger a. a. O.). Wir haben eine Vergleichung dieser verschiedenen Maße mit dem dresdener Kannen- und Scheffelmaße gegeben. Der Kubikinhalt des ersteren ist oben bereits angegeben, der dresdener Scheffel wird nach Lohrmann's Mittheilung zu gerade 8000 Kubikzoll dresdn. angenommen a).

Die sich ungesucht darbietende Vergleichung mit dem griechisch-römischen Hohlmaße ist nach der böckh'schen

a) Der Umstand, daß diese Zahl die Kubikzahl von 20 ist, und daß das natürliche Ellenbogenmaß gegen 20 Zoll dresdn. beträgt, könnte auf die Vermuthung führen, daß wir in unserem sehr alten Scheffelmaße den Kubus der natürlichen Elle besäßen.

Berechnung des Metretes zu 1993,95 a) Kubikzoll paris. gegeben. Das fast völlige Zusammentreffen des Bath mit der Hälfte des Metretes, des Hin mit dem Chus u. s. w. b) kann nicht zufällig seyn, und es ist dadurch Gelegenheit geboten, die hebräischen Maße in ein System der Maße des Alterthumes einzureihen c), welches aber wohl von anderen Principien ausgehen müßte, als das von Böckh dargebotene. Gegen dieses System (wir verkennen keineswegs die sonstige Vortrefflichkeit der dasselbe darbietenden Schrift) scheint uns zu sprechen: 1) die Grundlage des Systemes ist die Ansicht, daß das babylonische Talent das Gewicht eines babylonischen Kubikfußes Regenwasser gewesen sey; auf diesen babylonischen Kubikfuß werden alle Maßsysteme des Orients und Occidents als auf ihre gemeinschaftliche Basis zurückgeführt. Hierbei nun vermissen wir gänzlich den Beweis — mit welchem nach unserer Ansicht das ganze System steht oder fällt — den Beweis, daß in jener uralten Zeit, wo nach S. 37 ff. jene Bestimmung des babylonischen Talentes stattgefunden haben soll, der Fuß als Maßeinheit betrachtet worden sey; denn das, was S. 210. und 211. anstatt dieses Beweises angeführt ist, kann um so weniger befriedigen, da das Einzige, was als ein solcher Beweis gelten könnte, die Versicherung, daß $\frac{2}{3}$ oder 4 Palmen der kleineren ägyptischen Elle auf einem der ägyptischen Maßstäbe als Fuß bezeichnet seyen, wie sich in unserer zweiten Abhand-

a) Der halbe Metretes ist nur etwa $\frac{1}{3}$ der dresdener Kanne kleiner als das Bath.

b) Bei den Maßen für trockene Dinge findet dieses Zusammentreffen außer bei dem Kab und Choinix darum nicht statt, weil der Hebräer hier neben der Duodecimaleintheilung eine Decimale hat (Vermuthungen über den Grund dieser Erscheinung s. bei Bertheau S. 68 f.), die den Griechen und Römern fremd war.

c) wozu wir uns nicht berufen fühlen.

lung zeigen wird, keinen Grund hat. Das uralte Alterthum hat nur die Maßeinheit der Elle gekannt. 2) Die ganze Bestimmung erscheint uns für eben dieses Alterthum zu abstract und wissenschaftlich, wie große Vorstellungen man sich immer von den Kenntnissen der alten Babylonier machen möge, und der Weg, den die Menschheit bei Bestimmung von Maß und Gewicht gegangen ist, war wohl naturgemäß der vom Kleineren zum Größeren und nicht umgekehrt; man hat z. B. früher mit der Spanne, als mit dem Ellenbogen, eher mit diesem, als mit der Klafter, man hat früher mit dem Steine auf der Hand, als mit dem Talente auf der Wage, früher mit Eier- oder Kokusnußschalen, als mit scheffelähnlichem Gefäße gemessen. Die großen Maßeinheiten sind aus kleinen erwachsen, und da diese allenthalben von der Natur in ziemlich gleicher Weise dargeboten wurden, so mußte in die Maßsysteme der verschiedenen Völker von selbst eine gewisse Uebereinstimmung kommen; erst eine viel spätere Zeit, als die, welche die ersten Maße fand, hat diese wissenschaftlich regulirt. Sonach möchte die rabbinische Maßeinheit des Eies nicht so seltsam seyn, als sie Manchem vielleicht erscheinen mag, und es ist jedenfalls von Wichtigkeit, daß dieselbe mit dem Cyathus, dem kleinsten Hohlmaße der Griechen und Römer, so genau zusammentrifft.

Wir haben nun auch in Ansehung der hebräischen Hohlmaße zu zeigen, daß die von uns gefundene Größe derselben mit dem, was bei verschiedenen biblischen und talmudischen Anführungen aus dem Zusammenhange erschlossen werden kann, sehr wohl übereinstimmt.

2 Mos. 30, 24. könnte es scheinen, als ob die daselbst angegebene Quantität des zum heiligen Chrisam zu verwendenden Oeles, 1 Hin, etwas Weniges mehr als 3½ Kanne, in gar keinem Verhältnisse stände zu der Menge

und Ausdehnung der Gegenstände, die damit bestrichen werden sollten, nämlich die ganze Stiftshütte mit allen ihren Geräthschaften und die sämmtliche Priesterschaft (s. V. 26—30.). Allein die Stelle hat noch eine andere Schwierigkeit. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß mit dem einen *Hin* nur das *Verhältniß* angegeben sey, in welchem das Oel zu der V. 23. nach dem Gewichte vorgeschriebenen Quantität Specereien genommen werden sollte (wie ja auch V. 34. ein ähnliches *Recept* zur Bereitung des heiligen Räucherpulvers vorliegt): so stände doch die Masse dieser Specereien (1500 Sekel, nach der obigen rabbinischen Angabe 43½ ℔ dresdn.), sobald dieselben in trockenem Zustande gedacht werden, außer allem Verhältnisse zu dem Oele (1 Hin = 7 ℔, da die halbe Kanne 1 ℔ wiegt). Wenn daher nicht vor dem Worte הִין ein Zahlzeichen ausgefallen seyn sollte, so hat man wohl, und dieß dünkt uns das Wahrscheinlichere, die hier erwähnten בְּשָׂמִים von bereits zubereiteten Specereien, von Myrrhen-, Zimmt- und Kalmus*salbe* zu verstehen (בֶּשֶׂם kommt auch 2 Kön. 20, 13. 2 Chron. 16, 14. Esth. 12, 12. Hohesl. 4, 10. in Verbindungen vor, die für eine *flüssige* Substanz zu sprechen scheinen) und das Oel wäre nur als zur Verdünnung der Masse hinzugefügt anzusehen.

Aus 3 Mos. 14, 10. und 15—18. ist wenigstens so viel zu ersehen, daß das Log (dessen nur in diesem Kapitel Erwähnung gethan wird) eine große Quantität nicht seyn konnte. Es ist nämlich dort vorgeschrieben, daß ein vom Aussatze Gereinigter neben anderen Opfern auch ein Log Oel darbringen sollte, und es ergibt sich, daß nach Abzug der ganz geringen Quantität, die zu dem vorgeschriebenen heiligen Ritus erforderlich war (ein wenig in die hohle Hand gegossen, V. 15. 17. 18.), noch ein hübsches Theil für den Priester übrig blieb, so daß für die-

sen Zweck schwerlich mehr als ungefähr eine Viertelkanne gefordert werden konnte.

Dabei gedenken wir einiger talmudischer und rabbinischer Anführungen. Ein Viertellog (nach unserer Berechnung ein tüchtiges Weinglas) Wein und nicht mehr durften die Priester bei Abwartung des Gottesdienstes zu sich nehmen a), und demnach konnte wohl auch die schwächste Natur sich nicht berauschen. Dasselbe Maß Wasser verstattete die rabbinische Vorschrift einem Menschen zur Verwendung beim gesetzlichen Händewaschen b), wogegen der höchste tägliche Wasserbedarf eines Menschen zu 2 Seah (über 14 Kannen) angegeben wird c). Ein halbes Log war das Maß des Oeles, das in jede einzelne Lampe des heiligen Leuchters gefüllt wurde, damit dieselben auch die längste Nacht hindurch brennen könnten, so wie des Wassers, welches eine des Ehebruchs verdächtige Frau trinken mußte d), und sicher werden, wenn das Log die angegebene Größe hatte, die Lampen nicht verlöscht seyn, sicher hat eine derartige Frau genug zu trinken gehabt.

Ezech. 4, 11. endlich wird der sechste Theil eines Hin in einem Zusammenhange erwähnt, aus dem sich erkennen läßt, daß dieser Theil gewiß nicht bedeutend mehr als eine halbe Kanne betragen konnte. Es ist nämlich dort von einer symbolischen Handlung die Rede, durch welche der Prophet die bevorstehende Belagerung von Jerusalem und den Mangel andeuten sollte, der während dieser Belagerung herrschen würde. Zwanzig Sekel, 18½ Loth

a) S. Reland, Antiquitt. sacr. III, 7. 10.

b) Lightfoot, Hor. Hebr. zu Joh. 2, 6.

c) Maimon. zu Erubin 8, 9. Aus dieser Bestimmung ergibt sich zugleich, daß wir das Bath nicht zu klein berechnet haben können, wie man vielleicht wegen des großen Unterschiedes, der zwischen der rabbinischen und der josephischen Bestimmung stattfindet, vermuthen möchte.

d) Reland a. a. O. und Menachoth 9, 3.

dresdn., sollte zufolge dieser symbolischen Handlung das tägliche Maß geringer vegetabilischer Kost a), ⅙ Hin Wasser das tägliche Maß des Getränkes seyn, das dem Einzelnen dann von Zeit zu Zeit zugewogen werden würde (s. V. 16. 17.).

Wir wenden uns zu den Maßen für trockene Gegenstände.

Nach 2 Mos. 16, 16. betrug die Quantität des Manna, die auf den einzelnen Israeliten als tägliche Portion gerechnet werden sollte, 1 Omer (über 2 Kannen); bedenkt man aber die Süße und Weichlichkeit dieses Nahrungsmittels, so wird man jene Quantität gewiß nicht zu klein finden und billig zweifeln, ob es möglich gewesen sey, täglich das Doppelte derselben, denn so viel würde sich nach den zeitherigen Maßbestimmungen ergeben, zu verzehren b).

---

a) Vergl. die Anmerkung zu dem folgenden Beispiele.

b) Da in der obigen Stelle nur vom Manna die Rede ist, so kann man nicht füglich mit Beziehung auf dieselbe ganz allgemein sagen: „Omer, der Quantität nach so viel als ein einzelner Mensch täglich verzehren konnte" (Winer, Realwb. Maße). Daß man 1 Omer Mehl auf den täglichen Nahrungsbedarf eines Menschen gerechnet habe, könnte wenigstens eher aus 4 Mos. 28, 5. und 3 Mos. 23, 13. geschlossen werden, indem nach diesen Stellen zu dem täglichen Speiseopfer und zu einem der Erntebrode 1 Omer Mehl verwendet werden sollte. Allein bedenkt man, daß diese Quantität Mehl 2¼ ℔ dresdn. wiegt, welche nach den Angaben Sachverständiger 3 ℔ Brod ausgaben, und daß in unserem Klima 2 ℔ Brod zur täglichen Sättigung eines Menschen hinreichen: so wird es sehr wahrscheinlich, daß man die der Gottheit zu weihenden Portionen nach dem Zwiefachen des menschlichen Bedarfes bestimmt und auf den letzteren ein halbes Omer Mehl gerechnet habe. Hiermit trifft die Angabe der Griechen überein, welche diesen Bedarf auf 1 Choinix Getreide bestimmen (Böckh, athen. Staatshaushalt. I, 99.); denn der Choinix hält 55,38 Kubikzoll paris., ½ Omer 50,71, und Getreide verhält sich zu Mehl wie 8 : 7. Nach dem Allen aber erscheint es ganz ange-

Die Masse der Wachteln, die ein günstiger Wind den Israeliten zuführte (4 Mos. 11, 31.), muß in der That ungeheuer gewesen seyn, wenn das Mindeste, was der Einzelne allerdings in Zeit von 36 Stunden davon einsammelte, 10 Chomer, über 19 Scheffel betrug (V. 32.). Doch ist damit nicht zu viel gesagt, wenn die Wachteln eine Tagereise rings um das Lager her 2 Ellen hoch gelegen hatten (V. 31.).

Die Menge der Körner, welche Ruth aus den an einem Tage aufgelesenen Aehren ausschlug, betrug 1 Epha (Ruth 2, 17.). Mag nun auch die Fruchtbarkeit Palästina's noch so groß gewesen seyn; mag man auch den Vorschub, welcher der Ruth durch die Gunst des Boas gewährt ward (V. 15. 16.), noch so hoch anschlagen: so müssen über drei Metzen unseres Maßes doch als ein überaus beträchtlicher Gewinn erscheinen, indem Ruth, wenn die Gerste wie bei uns in besonders fruchtbaren Jahren 3 Viertel vom Schocke Garben geschüttet hätte, eine ganze Mandel Garben sich zusammengelesen haben müßte, um jene 3 Metzen Körner zu gewinnen. Hätte sie, und dieß muß schon als viel erscheinen, 3 Garben sich gesammelt, so müßte die Gerste bei jener Ernte das Fünffache dessen, was sie bei uns in guten Jahren ausgibt, geschüttet haben a). Ebenso erscheint

messen, daß ein Mensch von der wenig Nahrungsstoff enthaltenden Speise des Manna das Doppelte der Mehlquantität zur täglichen Sättigung bedurfte, und wenn man auf diese Sättigung 48 Loth Brod rechnete, so sollte die Einwohnerschaft Jerusalems nach Ezech. 4, 11. fast auf das Drittheil des Bedarfs herabgesetzt werden.

a) Dieses, so wie die vorhergehenden Beispiele geben den deutlichen Beweis, daß das Bath, auf welchem Alles beruht, nicht zu klein von uns bestimmt seyn kann, und gewiß würde man längst eingesehen haben, daß die Maßangaben des Josephus irrige seyen, wenn man die Resultate der biblischen Maßvorkommenheiten nach diesen Angaben an die tägliche Erfahrung gehalten hätte.

die Last, welche dieselbe Ruth nach 3, 15. 17. zur Stadt zu tragen hatte, auch dann nicht unbedeutend, wenn unter den dort erwähnten, nicht näher bestimmten 6 Maß Gerste nach dem chaldäischen Paraphrasten nur so viel Seah ($1\frac{1}{2}$ Viertel dresdn.) zu verstehen seyn sollten. Auch der Knabe David hatte genug zu tragen, wenn er nach 1 Sam. 17, 17. außer zehn Broden und zehn frischen Käsen ein Epha Graupen einen weiten Weg zu seinen Brüdern ins Lager tragen mußte. Die 2 Kön. 6, 25. erwähnte Theuerung zu Samaria muß allerdings eine furchtbare gewesen seyn, wenn $\frac{1}{4}$ Kab (ungefähr $\frac{1}{8}$ Mäßchen dresdn.) Taubenmist, d. i. wahrscheinlich so viel als die geringste vegetabilische Kost, 5 Silberlinge (gegen 1 Thlr. 12 ggr. sächsisch a)) zu stehen kam; denn der dresdener Scheffel solcher Kost berechnet sich nach dieser Angabe zu 576 Thlr.; allein einestheils müssen wir bedenken, daß von Theuerung während einer Belagerung die Rede ist, zu welcher Zeit von eigentlichen Kaufpreisen gar nicht mehr die Rede seyn kann, anderntheils steht jener Preis zu dem von 80 Silberlingen, gegen 24 Thlr., für 1 Eselskopf in einem angemessenen Verhältnisse. Auch die bald nachher eingetretene, von Elisa vorhergesagte, Wohlfeilheit (Kap. 7, 1.), bei welcher 1 Seah Weißmehl 1 Silberling, mithin unser Scheffel 4 Thlr. 16 ggr., und 2 Seah Gerste eben nur so viel, mithin unser Scheffel 2 Thr. 8 ggr. kostete, ist eben nur im Verhältnisse zu den Preisen während der Theuerung eine sehr große, und diese Getreidepreise müssen uns an sich, wenn wir den damaligen Werth des Geldes bedenken, ziemlich hoch erscheinen b), ja sie betrugen wahrscheinlich mehr als das

a) Wenn anders der althebräische Silberling oder Sekel nur etwas über 7 ggr. betrug; s. Winer, Realwb. Sekel.

b) Wie aber erst dann, wenn der Sekel nach Bertheau (S. 49.) 21 ggr. Werth gehabt hätte? In diesem Falle hätte der Scheffel Gerste nach der Belagerung 7 Thlr. gekostet.

Doppelte dessen, was man im gewöhnlichen Laufe der Dinge für diese Mundvorräthe bezahlte a).

Betrachten wir einige andere Angaben, wo von bestimmten Quantitäten Mehl die Rede ist.

Wie groß auch immer die Freigebigkeit bei gastfreundlichen Bewirthungen gewesen seyn möge, so wird dieselbe doch hinreichend groß erscheinen, wenn wir (1 Mos. 18, 6.) lesen, daß Abraham bei der Einkehr von 3 Fremden aus 3 Seah Mehl Kuchen backen ließ, indem 3 Metzen Weizenmehl mindestens 30 ℔ Weißbrod ausgeben.

Zu jedem der 12 Schaubrode sollten nach 3 Mos. 24, 5. zwei Omer Weizenmehl verwendet werden, und diese Brode maßen nach Menachoth 11, 4. in der Länge 10, in der Breite 5 Handbreiten (etwas mehr als 1⅓ und ⅔ Ellen dresdn.) und sollen am Rande 7 Finger hoch gewesen seyn b). Wenn wir nun auch nicht Untersuchungen

a) Dieß ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit aus 3 Mos. 27, 16., vergl. 19., und Hosea 3, 2. Die erstere Stelle enthält die Bestimmung, daß ein dem Tempelschatze geweihtes Stück Feld von 1 Chomer Gerste Aussaat mit 60 Sekeln wieder abgelöst werden könne. Hier nun sind die 60 Sekel jedenfalls als der jährliche Geldertrag eines solchen Feldes, der bei der Zurücknahme desselben jährlich an den Tempelschatz entrichtet werden sollte, anzusehen, und nimmt man auch nur eine im Durchschnitte zwanzigfältige Frucht desselben an (bei der großen Fruchtbarkeit Palästina's ist dieß sehr wenig gerechnet; s. Winer, Realwb. Ackerbau), so gibt dieß 20 Chomer = 600 Seah Gerste und das Seah wäre, nach einer wohl absichtlich sehr niedrigen Schätzung, nur zu $\frac{1}{10}$ Sekel angeschlagen (nach jener Belagerung galt dasselbe ½ Sekel). In der anderen Stelle, deren Datum in eine nicht viel spätere Zeit als die gedachte Belagerung fällt, ist der Lohn einer Buhlerin, die dem Werbenden für längere Zeit ausschließlich angehören sollte, zu 15 Sekel und 1½ Chomer angegeben. Wäre dieß, wie sehr wahrscheinlich, halb baar und halb in natura zu verstehen, so ergäbe sich ein damaliger Preis von ⅓ Sekel für 1 Seah Gerste, so hätte 1 Scheffel Gerste um 780 v. Chr. in Palästina ungefähr 1 Thlr. 13 ggr. gegolten.

b) Es ist dieß sehr unwahrscheinlich, da man nach dem sogleich folgenden Paragraphen, wie bereits oben erwähnt, an ein Umschlagen der Brode dachte.

aufzuweisen haben, wie sie von Lamy angestellt worden sind a), so wird doch die Versicherung erfahrener Hausfrauen, daß man aus zwei Mäßchen Weizenmehl drei nicht ganz schwache und noch um etwas größere Kuchen, als jene Schaubrode waren, backen könne, hinreichend erkennen lassen, daß jene 2 Omer (gegen $2\frac{1}{2}$ Mäßchen) einen gehörig dicken Kuchen von der angegebenen Länge und Breite ausgeben mußten.

König Salomo brauchte, wie wir (1 Kön. 5, 2.) berichtet werden, zu seiner Haushaltung täglich neben 10 gemästeten und 20 Weiderindern, so wie 100 Schafen (ohne das Wildpret), 30 Kor Weiß- und 60 Kor anderes Mehl, d. i. über 57 und über 114 Scheffel, und es scheint, als ob das Brod zum Fleische in einem angemessenen Verhältnisse stünde; denn es berechnen sich gegen 28000 ℔ Brod und über 21000 ℔ Fleisch, wenn man nach Angaben Sachverständiger das genießbare Fleisch eines gemästeten Rindes zu 600, das eines Weiderindes zu 400 und das eines Schafes zu 70 ℔ annimmt.

Aus Zach. 5, 6 ff. könnte man vielleicht einen Beweis gegen die von uns nachgewiesene Größe der verschiedenen Maße ableiten wollen. Dort wird nämlich in einer prophetischen Vision ein Weib als in einem Ephamaße sitzend dargestellt, und ein Maß, das noch nicht einem dresdn. Viertel entspräche, würde zu solchem Behufe offenbar viel zu klein seyn. Dieß wäre das Epha aber auch dann, wenn dasselbe nach der Angabe des Josephus das Zwiefache des von uns Berechneten in sich gefaßt hätte, indem ja dann der Durchmesser des jedenfalls runden hölzernen Maßes nur um $\frac{1}{3}$ größer ausfiele und auch ein solches Maß nicht Raum genug hätte, um eine Frau ganz in sich aufzunehmen (vergl. V. 8.). Wahrscheinlich aber war

a) S. a. a. O. S. 121. A. Lamy ließ, jedoch nach irrthümlichen Voraussetzungen, Formen fertigen und Brodkuchen backen.

das Epha das größte unter den Maßen, für welche man besondere Meßgeräthe hatte (der Chomer wurde wohl nur nach dem Epha abgemessen), und der Prophet wollte mit dem von ihm gebrauchten Ausdrucke überhaupt nur ein großes Maßgefäß bezeichnen, woher es wohl auch kommt, daß LXX. diesen Ausdruck durch das ganz allgemeine *μέτρον* wiedergeben.

4.

Aus dem Zutreffen unserer Berechnung, verbunden mit dem, was in der Beschreibung des ehernen Meeres bis jetzt noch nicht erörtert worden ist, ergibt sich nun aber auch die besondere Gestalt dieses Gefäßes mit einer gewissen Nothwendigkeit. Wir haben deutlich nachgewiesen, daß dasselbe cylinderähnlich seyn mußte, wenn es den erforderlichen Kubikinhalt haben sollte. Die reine Cylinderform wäre aber offenbar eine sehr ungefällige gewesen, und diese hatte das Gefäß auch in der That nicht, denn wir lesen (1 Kön. 7, 26.): sein Rand (war) wie die Arbeit des Randes eines Lilienblüth- (förmig gearbeiteten) Bechers a). Es mußte demnach einen nach außen etwas umgebogenen Rand haben. Wäre nun aber von da an, wo die Biegung des Randes aufhörte (s. Taf. I. Fig. 7. a. a.), die Wand des Gefäßes perpendiculär herunter gegangen, so hätte, da der Durchmesser a. a. weit kürzer als der c. c. gewesen und der Raum b. b. ringsum verloren gegangen wäre, der Kubikinhalt des Gefäßes bedeutend kleiner seyn müssen, als erforderlich war. Den zehnelligen Durchmesser bei a. a. und dagegen bei c. c. einen größeren anzunehmen, verbietet

a) Die Worte: כּוֹס פֶּרַח שׁוֹשַׁן bilden einen Begriff, den wir durch Lilienblüthbecher auszudrücken versucht haben.

der bestimmte Ausdruck: „zehn Ellen von einem Rande bis zum anderen" [a]); mithin bleibt nach unserem Dafürhalten nichts Anderes übrig, als die Annahme, daß das eherne Meer die Fig. 1. verzeichnete Gestalt gehabt habe, indem dann das, was durch die Einbiegung bei a. a. und durch die Abrundung des Bodens bei b. b. am Kubikinhalte des reinen Cylinders e c d f verloren ging, durch die Ausbiegung bei g. g. wieder ersetzt wurde, und wenn diese Ausbiegung nur sehr wenig mehr Raum gewährte, als der Raumverlust bei a. a. und b. b. betrug (und dieß dürfte bei der von uns angegebenen Form wirklich der Fall seyn), so fanden in demselben auch die drei Bath noch Platz, die bei der Berechnung nach reiner Cylinderform kein Unterkommen finden konnten [b]).

Die Annahme dieser Gestalt des Gefäßes wird noch überdieß durch das nachstehend Bemerkte empfohlen.

1) So wie bei unserer Berechnung, welche auch die Stärke des Gefäßes nicht unberücksichtigt ließ, den Maßangaben: „zehn Ellen von einem Rande bis zum anderen" und: „fünf Ellen Höhe", kein anderer Sinn untergelegt wurde, als sich aus den Worten selbst ergibt: so könnte nach der von uns angenommenen Gestalt des Gefäßes

---

a) Daß mit שָׂפָה nur der obere Rand, nicht das ganze Seitengewände gemeint sey, erhellt aus der eigentlichen Bedeutung des Wortes (Lippe) und aus V. 24., wo unter dem Rande befindliche Verzierungen erwähnt werden.

b) Dagegen könnte eingewendet werden, man brauche nur die Ausbiegung des Gefäßes zu vergrößern, um auch eine durch die vielleicht beliebte Annahme einer kleineren Elle oder eines größeren Bath oder umgekehrt bedingte größere Räumlichkeit zu gewinnen; allein mit einer größeren Ausbiegung würde das Gefäß nicht nur ziemlich unförmlich geworden, sondern auch der mittlere Umfang desselben zu bedeutend größer gewesen seyn, als der obere, als daß man irgendwie hätte sagen können: Eine Schnur von dreißig Ellen umspannte dasselbe.

vielleicht auch der Ausdruck: „eine Schnur von *dreißig* Ellen umspannte dasselbe", *wörtlich* verstanden werden. Denn wo ließ sich der Umfang mittels einer *Schnur*, wenn dieselbe nicht abgleiten sollte, leichter messen, als bei a. a.? Und wird man denselben nicht darum und weil der Ausbug bei g. g. nicht sehr bedeutend erschien, eben hier wirklich gemessen haben? Eben hier aber konnte der Umfang nicht mehr als 30 Ellen betragen; denn 30 Ellen Umfang geben (nach dem Verhältnisse von 355 : 113) einen Durchmesser von 9,549 Ellen; nimmt man nun den Einbug bei a. a. auf *jeder* Seite zu etwas weniger als ¼ Elle, zu 0,225 Ellen, dagegen aber das *Hervorragen* der hier um das Gefäß herumlaufenden *eiförmigen Verzierungen* ebenfalls auf jeder Seite zu 0,05 Ellen an a): so bleiben für den Durchmesser h. i. 9,550 Ellen, bei welchem der Umfang noch genauer als bei dem eben angegebenen von 9,549 (denn keines der von den Mathematikern aufgestellten Verhältnisse des Durchmessers zum Umfange trifft ganz genau zu) *dreißig* Ellen betrug.

2) Bei der von uns angenommenen Gestalt des ehernen

---

a) Man hat bisher V. 24. nicht recht verstanden. *De Wette* übersetzt: „Und Coloquinthen (gurkenartige, eiförmige Früchte) umgaben es unter seinem Rande ringsum, *zehn Ellen weit*, umfangend das Meer ringsum, zwei Reihen von Coloquinthen, gegossen aus einem Guße mit demselben." Wer aber vermag sich bei dem „zehn Ellen weit" irgend etwas zu denken? Die Worte: עֶשֶׂר בָּאַמָּה מַקִּפִים אֶת־הַיָּם סָבִיב gehören zusammen: „*zehn auf die Elle* umgaben sie das Meer ringsum", und somit ergibt sich für jede solche eiförmige Verzierung eine Breite von 0,1 Amma, welcher Breite die obige Annahme des Hervorragens (haut-relief) derselben zu 0,05 Amma (als der Hälfte jener Dimension) wohl angemessen seyn dürfte. Zugleich findet hier unsere Annahme, daß der Umfang des Gefäßes um diese Verzierungen herum genommen sey, eine weitere Bestätigung, denn jedenfalls waren in jeder der zwei Reihen derselben 300 (zehn auf die Elle) beabsichtigt.

Meeres erhält erst der Ausdruck „lilienblüthförmig" seine rechte Bedeutung. Denn höchst wahrscheinlich haben wir unter שׁוּשַׁן den Lotus zu verstehen [a]), indem der Durchschnitt einer im Aufblühen begriffenen Lotusblume fast genau die Form hat (s. Fig. 2. a. [b])), welche wir dem Gefäße gegeben haben, und daß mit פֶּרַח nicht die Knospe dieser Blume (s. Fig. 2. b.), sondern die bereits etwas aufgegangene Blüthe gemeint sey, ergibt sich aus 2 Mos. 25, 31 ff., wo zwischen der völlig geöffneten Blüthe, גָּבִיעַ, der noch geschlossenen Knospe, כַּפְתּוֹר, und der sich erschließenden Blüthe, פֶּרַח, unterschieden ist, so wie daraus, daß eine Knospe zur Vergleichung mit dem Rande eines Gefäßes nichts darbietet.

3) Hierzu kommt endlich: die in unserer Figur verzeichnete Form erscheint vollkommen zweckmäßig, wenn man bedenkt, daß das Gefäß auf (12) ehernen Rindergebilden stand. Diese Gebilde nämlich standen wahrscheinlich bis zur Hälfte unter dem Gefäße (V. 25.), und dann entsprach die Krümmung desselben bei b. b. der Krümmung der Hälse [c]), und die ganze geschwungene Form seiner äußeren Umrisse der ganz analogen Form eines Hörnerpaares der Rinder auf eine sehr zierliche, den Gesetzen der Schönheit ganz angemessene Weise, während bei einer Gestalt wie Fig. 7. ein ziemlich eckiges Wesen herausgekommen seyn würde.

---

a) S. Gesenius im Lexikon.

b) Diese, so wie die Abbildung Fig. 2. b. ist aus der Description de l'Egypte, Hist. Natur. entlehnt. Daß die Gestalt der Lotusblume, wenn die Kunst von derselben Gebrauch machte, sehr wenig verändert ward, zeigt eine Vergleichung der Blume mit vielen derselben nachgebildeten Säulencapitälern in den architektonischen Abbildungen jenes Werkes.

c) Denn die Köpfe der Rinder waren gewiß nicht abwärts, wie bei Sturm, sondern mehr aufwärts gerichtet.

Ein Mehreres über das eherne Meer in archäologischer Beziehung beizubringen, und es gäbe dessen noch Manches a), liegt dem Zwecke dieser Abhandlung fern. Die Vorstellungen, welche sich Andere von der Gestalt dieses Kunstwerkes gemacht haben, sind von uns zum großen Theile schon oben berücksichtigt worden, und wir gedenken hier der Vollständigkeit wegen nur noch zwei anderer Vorstellungen, bei denen weniger als bei den bereits erwähnten auf den erforderlichen Rauminhalt Rücksicht genommen ist, die vielmehr ihren Ursprung mehr dem Bestreben verdanken, die Angabe des Umfanges von 30 Ellen mit der eines Durchmessers von 10 Ellen in Einklang zu bringen. Arias Montanus b) dachte sich unser Gefäß nicht kreisrund, sondern in Form einer Ellipse, deren größerer Durchmesser 10 Ellen betragen habe, wobei ein kleinerer Umfang als bei einer kreisrunden Form desselben Durchmessers sich ergibt, eine Vorstellung, welche nicht bloß in dem עָגֹל V. 23. (vergl. עָגֻל und עָגִיל), sondern auch darin ihre Widerlegung findet, daß nach derselben zwei Rindertriaden gegen alle Symmetrie dichter bei einander hätten stehen müssen, als die anderen beiden. Ein Anonymus N. F. D. c) (nach

---

a) Z. B. über die Frage, ob dasselbe außer den erwähnten noch andere Verzierungen, wie es nach dem Berichte des Chronisten scheint, und ob es Vorrichtungen zum Ablassen des Wassers gehabt habe u. s. w. Auch hier würde es an curiosis nicht fehlen, wie wenn Reyher sich freut, daß nach seiner Rechnung, bei welcher das Bath = 1 Metretes genommen wird, das eherne Meer einen größeren Inhalt als das berühmte heidelberger Faß gehabt, wiewohl er sich um das Zutreffen seiner Rechnung nicht kümmert.

b) Antiqq. Iud. L. V.

c) In einem Briefe an Bernhard, welchen dieser seiner angef. Schrift angehängt hat.

Deiling a) N. Fatius) stellte sich den unteren Theil des Gefäßes bei flachem Boden bis zu 4 Ellen Höhe halbkugelförmig (aber die Wölbung nach oben zu), den oberen, die noch übrige Elle einnehmenden Theil cylinderförmig vor (s. Fig. 5.), und nahm den inneren Umfang dieses Theiles zu 30 Ellen, zugleich aber eine um so viel größere Stärke des Metalles an, als nöthig, um einen äußeren Durchmesser von 10 Ellen herauszubringen. (Es ist in der That nicht recht zu begreifen, wie Böckh (S. 262.) diese wirklich absurde Vorstellung, die nach allem Bisherigen keiner Widerlegung bedarf, wenn auch nur halb, habe billigen und von derselben sagen können, sie habe Vieles für sich.) Aus einer Vergleichung dieser und der früher erwähnten Voraussetzungen mit unseren Annahmen wird sich hoffentlich die Natürlichkeit und das Sachgemäße der letzteren ergeben. Um dieser Vergleichung willen haben wir Fig. 3—9. Abbildungen der bemerkenswerthesten Vorstellungen Anderer (nach den Abbildungen bei Scheuchzer a. a. O. und Lamy S. 985.) gegeben. Wenn es hierbei scheinen könnte, als ob unsere Vorstellung von denen Sturm's und Mel's nur wenig sich unterschiede, so müssen wir daran erinnern, daß wir, um die gegebene Wassermasse unterzubringen, weder zu den Zubringeröhren und hohlen (Wasser aufnehmenden) Rindern des ersteren, noch auch zu dem 20 Ellen großen, viereckigen Wasserkasten des letzteren unsere Zuflucht genommen haben.

5.

Endlich läßt sich nun aber aus unserer Berechnung auch auf die Tiefe und die ungefähre Gestalt der 10 kleineren Wasserbecken ein ziemlich sicherer Schluß ziehen.

---

a) Observatt. I, 111.

Zwar haben wir gleich anfangs nachgewiesen, daß die denselben V. 38. zugetheilten vier Ellen von der Weite und nicht von der Tiefe zu verstehen sind, allein wir müssen hier in Beziehung darauf noch Einiges hinzufügen, indem Züllig, welcher unseres Wissens zuletzt über diese Gefäße geschrieben hat, durchaus die Tiefe verstanden wissen will und zugleich auf seine Vorstellung von der Sache eine Berechnung der Größe des Bath, jedoch mit der ganz irrigen Annahme der von Michaelis beliebten Amma von 4 Handbreiten, gegründet hat. Züllig glaubte aus den Schwierigkeiten, welche 1 Kön. 7, 27—38. (besonders V. 31.) sich darbieten, nicht anders herauskommen zu können, als durch die Voraussetzung, daß das Becken, der כִּיּוֹר sich innerhalb des Fußgestelles, der מְכֹנָה, in topfähnlicher Gestalt befunden habe (a. a. O. S. 82. 83. 94.). Der Verfasser hat diese Ansicht vielfältig geprüft, sich aber doch genöthigt gesehen, dieselbe zu verwerfen. Je mehr er selbst gerade bei dieser Stelle die Wahrheit dessen empfunden hat, was Züllig S. 80. in der Anmerkung sagt: „vergebens wurde jede Art von Wendung und Deutung der Worte versucht; der Knoten blieb und die Verlegenheit des Lichtsuchenden stieg bis zum schmerzlichsten Gefühle seiner Aporie, so sehr — daß Andere darüber hätten lächeln mögen", um so mehr thut es ihm leid, das obige Urtheil aussprechen zu müssen. Dasselbe beruht auf folgenden Gründen:

1) Daß die ganze Mechona nichts Anderes als ein verzierter Untersetzer des Kijjor war, daß der letztere sich ober- und nicht innerhalb der ersteren befand, darüber kann schon aus sprachlichen Gründen kein Zweifel seyn. Denn V. 38. heißt es: „je ein Becken auf (עַל) je einem Gestelle", und 2 Kön. 16, 17. wird von Ahas gesagt: „er nahm von denselben (den Gestellen) die Becken und das Meer von den ehernen Rindern herab, die

unter demselben waren", und wenn auch in der ersteren Stelle das עַל mit der von Zullig angenommenen Versenkung der Becken in das Innere der Gestelle sich noch allenfalls vereinigen ließe, so spricht doch in der zweiten Stelle das מֵעֲלֵיהֶם und insbesondere die Analogie des תַּחְתֶּיהָ zu deutlich für das Gegentheil. Hierzu kommt aber noch, daß wir bei dem sprachlich und sachlich mit den Mechonoth verwandten כֵּן, dem Gestelle des im Hofe der Stiftshütte aufgestellten Waschbeckens (2 Mos. 30, 18.), indem alle alten Uebersetzungen dasselbe als Basis bezeichnen, offenbar an ein Fußgestelle, an einen Untersetzer zu denken haben, und daß in der Stelle 1 Sam. 2, 14., auf welche Züllig zur Bestätigung seiner Auffassung des Kijjor als eines topfähnlichen Gefäßes sich beruft, der Kijjor von eigentlichen Töpfen bestimmt unterschieden wird, und endlich, daß derselbe nach 2 Chron. 6, 13., wo mit demselben Worte eine etwas erhöhete Bühne, und Zachar. 12, 6., wo damit ein Feuerbecken bezeichnet wird, wohl eher ein wenig, als ein sehr vertieftes Gefäß war.

2) Aber auch entscheidende Sachgründe sprechen gegen Züllig's Ansicht. Es scheint derselbe die Bestimmung der Becken, wiewohl er dieselbe (S. 56.) erwähnt, sich nicht deutlich genug gedacht zu haben. Diese Bestimmung ist 2 Chron. 4, 6. mit klaren Worten angegeben, denn es heißt daselbst: „um darin zu waschen; die Stücke des Brandopfers reinigten sie in denselben." Wie wäre das nun aber möglich gewesen, wenn der Kijjor nach Züllig's Ansicht ganz in der Mechona gesteckt hätte und wenn diese nach seiner eigenen Berechnung (S. 61.) ein Sechstheil über Mannshöhe hoch gewesen wäre? Da hätte man ja, um jene Reinigung zu bewerkstelligen, jedesmal erst auf einen Auftritt steigen müssen. Doch nein, die mit Rädern versehenen Fußgestelle sollten (bei

Züllig findet sich darüber gar nichts) jedenfalls dazu dienen, daß das zur Reinigung des Opferfleisches erforderliche, in den Becken enthaltene Wasser unmittelbar an die Seitenwände der zu dem Altar emporführenden Stufen (vergl. Ezech. 43, 17.) angefahren werden könnte a). Wie hätten es nun aber unter dieser gewiß richtigen Voraussetzung die Priester anfangen sollen, um das Fleisch abzuspülen, wenn der Kijjor sich im Innern der Mechona mit einer Oeffnung von kaum 1½ Ellen Weite befand? Sie hätten dann, da die Mechona 4 Ellen lang und breit war und wegen der Räder noch überdieß um etwas von der Seitenwand der Stufen abstehen mußte, mindestens zwei Ellen weit hinüberlangen müssen, und wie dann, wenn ein Stück Fleisch in den zu vier Ellen Tiefe angenommenen Kijjor hineinfiel? Dagegen ist Alles vollkommen zweckmäßig, wenn man sich den Kijjor oberhalb der Mechona, von derselben

a) Nur unter dieser Voraussetzung hatte die beträchtliche Höhe der Fußgestelle einen Zweck, und zwar einen sehr vernünftigen. Der Brandopferaltar des Tempels war nach 2 Chron. 4, 1. zehn Ellen hoch (und damit stimmt Ezech. 43, 14. 15., richtig verstanden, überein); denkt man sich nun die Fußgestelle, mit den Becken in der sogleich anzugebenden Form oben darauf, zu beiden Seiten des Aufganges zum Altar aufgestellt, die das Opferfleisch reinigenden Priester aber auf den oberen (nicht gerade obersten) Stufen dieses Aufganges, so sieht man deutlich ein, warum die Gestelle so hoch waren, so erkennt man, wie die Priester das Opferfleisch ganz bequem spülen konnten. Uebrigens kann dieses Beispiel, so wie so Manches, was wir bei Besprechung der oben unter 3. angeführten Stellen beigebracht haben, deutlich zeigen, wie sehr die richtige Erklärung, insbesondere auch des A. T. davon abhängt, daß man sich nicht bloß an die Worte hält und an diesen herumdeutelt, sondern auch die Sachen selbst, so wie sie nach den vorhandenen Angaben, nach anderweiten Erfahrungen und nach vernünftigen Voraussetzungen seyn mußten, sich lebhaft vergegenwärtigt.

Breite, wie diese, und von nur unbeträchtlicher Tiefe vorstellt.

3) Steht Zällig mit sich selbst im Widerspruche, indem er V. 31. das ohne nähere Bezeichnung hingestellte „anderthalb Ellen" nur vom Durchmesser gelten läßt (S. 83.), dagegen aber V. 38. das eben so hingestellte „vier Ellen" durchaus von der Tiefe verstehen will.

4) Endlich aber lassen sich V. 31 ff. auch ohne Zülligs Annahme genügend erklären. Die Nachweisung des Wie muß sich der Verfasser für einen anderen Ort vorbehalten.

Unsere Berechnung der Tiefe und Bestimmung der Gestalt der Wassergefäße ist diese. Betrug das Bath, wie wir gefunden haben, 1530 Kubikzoll dresdn. und faßte eines jener Gefäße 40 Bath, so mußte dasselbe, da die Kubikamma 8615,125 Kubikzoll dresdn. hielt, einen Raum von 7,1037854 Kubikamma darbieten. Hätte dasselbe eine rein cylindrische Form und bei dem angegebenen Durchmesser von 4 Ellen 1 Elle Tiefe gehabt, so würde es 12,56 Kubikamma Inhalt gehabt haben, und demnach würde für ein solches Gefäß, wenn man jene Form annehmen wollte und könnte, zur Aufnahme von 40 Bath (=7,1 Kubikamma) nur etwas über $\frac{1}{2}$ Elle Tiefe erforderlich gewesen seyn. Die rein cylindrische Form können wir nun aber schon wegen der Mißgestalt hier noch weit weniger als bei dem großen Gefäße annehmen; denn das Mißfällige und zugleich auch völlig Unzweckmäßige dieser Form würde durch die so geringe Tiefe von $\frac{1}{2}$ Amma bei 4 Amma Weite hier noch um Vieles erhöht worden seyn (s. Fig. 10.). Demnach dürfte es am angemessensten erscheinen, diesen Wassergefäßen eine Tiefe von 1 Amma zu ertheilen und sich die Gestalt derselben ungefähr wie in Fig. 11. vorzustellen. Denn da nach einem bekannten stereometrischen Lehrsatze ein Kegel ein Drittheil von einem

Cylinder ist, der mit ihm gleiche Grundfläche und Höhe hat, so müßte, wenn der Cylinder c a b d 12,56 Kubikamma Inhalt hätte, schon der Kegel a f b (bei gleicher Grundfläche, a b = c d, und gleicher Höhe, f e) 4,18666... Kubikamma enthalten, und mithin dürfte ein Gefäß, das die Gestalt a e b h f g hätte, zur Aufnahme von 7,1 Kubikamma, wie schon der Augenschein zeigt, ganz geeignet seyn a). Die von uns also dargelegte Form jener Wassergefäße kann schon wegen dieser Darlegung nicht als willkürliche Annahme erscheinen, sie erweist sich aber fast als nothwendig, wenn man erwägt, was außerdem für dieselbe spricht. Nämlich 1) die Angemessenheit der Form zu der des größeren Gefäßes: dieses entsprach einer im Aufblühen begriffenen Lotusblume, die kleineren stellten ganz aufgegangene dergleichen Blumen dar; und 2) die Angemessenheit der so gestalteten Gefäße zu ihrer Bestimmung: sie sollten eben große Waschbecken seyn; sie mußten, um bis an den Rand der Altarstufen zu reichen, eben so weit seyn, wie die Gestelle, auf denen sie ruhten, lang und breit waren, nämlich 4 Ellen, und sie konnten, wenn

a) Auf eine eigentliche Berechnung einzugehen und dabei auch die auf etwa eine Fingerbreite anzunehmende Stärke des Gefäßes zu berücksichtigen, halten wir hier für unnöthig und deuten daher den Beweis nur an. Ein Becken soll 7,1037854 Kubikamma haben; der Kegel a f b faßt davon schon 4,18666..., so daß 3,0171188 noch unterzubringen sind. Nun ist der Raum c a f + f b d nach obigem Lehrsatze = $\frac{2}{3}$ a b c d (= 12,56) = 8,3733....; mithin c a f oder f b d = 4,18666....; es können aber die bauchigen Räume α und β jeder noch nicht ganz $\frac{1}{2}$ c a f oder f b d betragen, denn sie füllen die Dreiecke c a f und f b k, welche = c a i und k b d = $\frac{1}{2}$ c a f und f b d (wegen gleicher Grundfläche und Höhe) sind, nicht völlig aus, mithin wird der Raum $\alpha + \beta$ etwa 3,017118 Kubikamma fassen können; er wird etwa so viel mehr als diese Summen fassen, als erforderlich wäre, wenn auch die Stärke des Gefäßes berücksichtigt werden sollte.

das etwa hineingefallene Fleisch mit Leichtigkeit wieder herausgezogen werden sollte, nicht füglich tiefer als 1 Amma seyn, eben so wenig, als sie aus dem oben angeführten Grunde der Unschönheit eine geringere Tiefe haben konnten.

Somit haben wir die Frage gelöst, die zu der ganzen vorliegenden Untersuchung Veranlassung gegeben hat, und sind wieder an dem Punkte angelangt, von dem wir ausgegangen sind, so daß auch der Schluß dieser Abhandlung sich mit einer gewissen Nothwendigkeit ergibt.

(Fortsetzung folgt.)

Fi

Fat

1.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Gott hat den Menschen die Welt in ihr Herz gelegt.

Bemerkung zu Pred. Sal. Kap. 3, 11.

Von

F. W. C. Umbreit.

In dem sogenannten Prediger Salomo, der durch sein räthselhaftes Buch, an dem ich selbst meinen ersten exegetischen Versuch gemacht, die Ausleger zu allen Zeiten gereizt, geneckt und verirrt, finden wir Kap. 3, 11. einen der tiefsinnigsten Aussprüche. Er lautet:

Gott hat den Menschen die Welt in ihr Herz gelegt.

Es gibt gewisse Worte, vor denen der Flachsinn erschrickt, so wie er sie hört oder liest, und mit der kur_en Abfertigung „mystisches Zeug" die Flucht nimmt, die aber der Tiefsinn mit der lebhaftesten Freude aufgreift, und indem er sich mit einer ausbrütenden Lust in sie versenkt, im Auslegen und Unterlegen sich äußerst „munter" erweist. Das obige Wort ist ganz so beschaffen, um den alten Weisen, der sich Salomo nennt, in einen mystischen Geruch zu bringen, wie er denn überhaupt von jeher die wunderlichsten Urtheile über sich hat müssen

ergehen lassen. Ein großer Theil der Ausleger sucht sich der Welt zu entledigen, und bringt dem hebräischen עֹלָם irgend eine arabische Bedeutung auf, z. B. daß es so viel als عِلْم „Weisheit, Verstand", sey, wie Spohn, Gaab u. A. wollen, wo dann freilich der Sinn klar genug wäre; oder man erinnert an عَلَمَ, signavit, und gibt das Nomen durch „signum, sigillum". So der berühmte van der Palm, der einen der besten Commentare über Koheleth geschrieben; und auch J. E. Ch. Schmidt übersetzt: „und das menschliche Herz hat er bezeichnet, d. i. Gott gab dem Menschen diesen Hang ins Herz", nämlich bei dem Wechsel der Schicksale nach Glück zu streben. Er citirt dabei sogar den Anakreon, der die geheime Neigung der Liebenden „ein Zeichen in der Seele" nenne. Mit dergleichen exegetischen Sonderbarkeiten wollen wir uns hier nicht weiter befassen; sie dienen nur zur Erinnerung an eine Periode der Auslegung, die wir hinter uns haben. Auch Hitzig in seiner feinen Behandlung unserer Stelle (theolog. Stud. u. Krit. 1839. H. 2.) stößt sich an den Gedanken: „Gott hat den Menschen die Welt in ihr Herz gelegt", und ändert die Punctation des beanstandeten Hauptwortes עֹלָם in עֶלֶם nach عِلْم, in der Meinung, daß jenes arabische Wort selber und einzeln in den Hebraismus eingewandert sey; es bedeute aber das Erkenntnißvermögen, Verstand, Weisheit: „auch den Verstand hat er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch nicht erreichen würde die That, welche Gott thut von Anfang bis zum Ende." Wir wollen aber jetzt sehen, ob wir nicht mit עֹלָם in seiner hebräischen Bedeutung auslangen. In meinem frühen Jugendversuche, die dunkle Schrift zu erklären (Koheleths, des weisen Königs Seelenkampf, oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut, Gotha 1818.), premirte ich in dem Worte die Be-

deutung „Verhüllung, Dunkelheit", und fand den Sinn in der Stelle: Gott legte das Verhüllte in die Brust des Menschen, d. i. den Trieb nach Verborgenem, Unbekanntem, Neuem, weil er sonst die großen Werke Gottes vom Anfange bis zum Ende nicht mit dem Sinne seiner Erkenntniß zu erreichen oder zu finden streben würde. Diese Erklärung verwerfe ich jetzt selbst, obschon es immer möglich wäre, daß in dem originellen Buche עֹלָם, noch dazu in dieser Schreibung für עוֹלָם, wohl einmal in jener besonderen Bedeutung stehen könnte, und halte es entschieden mit den Auslegern, die, wie auch Ewald und Knobel, auf der „Welt" bestehen; denn es bleibt immer das sprachlich Gesichertste. Schon die LXX. übersetzen *αἰῶν*; ebenso Aquil., Syr. ܥܠܡܐ; Vulg. mundus. Dafür spricht auch der bekannte talmudisch-rabbinische Sprachgebrauch, an den sich überhaupt unser Verf. vielfach anschließt, in der Form עֹלָם, und ebenso findet sich *αἰῶνες* Hebr. 1, 2. Aber nun entsteht erst die eigentliche Schwierigkeit für die Auslegung, und wenn wir den Spruch für sich nehmen und ihn, aus dem Zusammenhange herausgerissen, in die „Welt" hinauswerfen, so werden wir ihn der mannichfaltigsten Deutung und Benutzung preisgeben müssen. So hätte ihn z. B. Eckermann vortrefflich gebrauchen können, um wenigstens nach einer Seite hin das Wort des Meisters, „daß dem Dichter die Welt angeboren sey" (Gespräche mit Goethe, Thl. I. S. 127.), mit einer Bibelstelle interessant zu belegen. Diejenigen, welche auf der entgegengesetzten Seite des begeisterten Jüngers den größten Dichter unserer Nation nicht anders als „das Weltkind" nennen, könnten den Pfeil des heiligen Wortes gerade nach seinem Herzen schießen, „in das als das menschlichste der menschlichen Gott vorzugsweise die Welt, d. i. den Weltsinn, gelegt"; sie können sich dabei sogar auf Gesenius berufen, der hier עֹלָם in diesem Sinne nimmt und dabei Ephes. 2, 2. vergleicht. Die, welche

in einem fort über „die Angst in der Welt" seufzen, die sogenannten Stillen im Lande, und ihre Antipoden, die munter und guter Dinge in der Welt umherschweifen, dabei aber den großen „Weltschmerz" in unversiegbaren Klageliedern aushauchen, können beide mit gleichem Rechte unseren Spruch im Munde führen; sie dürfen sogar Luther als Gewährsmann citiren, der übersetzt: „und läßt ihr Herz sich ängsten, wie es gehen soll in der Welt." Und was können nicht vollends die Philosophen mit unserem Spruche anfangen? — Für die Speculation ist er ein rechter Fund, und alle Schulen seit Kant hätten ihn als Motto auf Titelblättern brauchen können; am besten die Schüler der neuesten Entwickelung; sie dürfen nur den alten und veralteten אֱלֹהִים nach ihrer Weise ignoriren und die in das Herz gelegte Welt nach außen kehren und personificiren, so haben sie ja ihren Gott. Am füglichsten könnten aber diejenigen unseren Spruch sich aneignen, welche Goethe zum Gott machen und den Faust zum Evangelium, was Keiner mehr, als der große Dichter selbst, lächerlich gefunden, er, der die Schranken der Menschheit, ja ihre Erlösungsbedürftigkeit tief und klar erkannte, obschon er das letztere Wort nicht ausgesprochen, aber in dem nicht genug zu preisenden Satze bezeugt, „daß die christliche Religion ein mächtiges Wesen für sich sey, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet habe, und daher, über aller Philosophie erhaben, von ihr keine Stütze bedürfe." Allerdings hätte der Dichter die Worte: „Gott hat den Menschen die Welt in ihr Herz gelegt", auf den Titel seines berühmtesten Werkes setzen können; denn die Schwere dieses gewaltigen Bewußtseyns hat Goethe im Namen der Menschheit und als Einer ihrer bedeutendsten Söhne in sich gefühlt und sich desselben in seinem Faust entledigen wollen. Ewald, dessen Erklärung ich übrigens, wie ich versichern darf, erst kennen

gelernt, als ich mit der meinigen, nun näher zu entwickelnden, schon im Reineh, war daher auf der rechten Spur, wenn er sich so ausdrückt: „es ist Alles in der Welt so wohl geordnet, wie denn der Mensch dieß, wenn auch nicht von Anfang bis Ende ganz vollständig, doch gewiß finden kann, da ihm Gott die Welt gewissermaßen ins Herz gegeben hat, so daß dieß Herz oder Sinn und Geist des Einzelnen ein Mikrokosmus ist, in dem sich die große Welt spiegelt", und wir sind jedenfalls mehr auf seiner, als auf Knobel's Seite, der nur den Gedanken in den Worten findet: „Gott hat den Menschen die Dinge der Welt ins Herz gegeben, ans Herz gelegt, so daß sie Sinn für sie haben." Indessen müssen wir das von Ewald gebrauchte „gewissermaßen", welches wir, um es zu seinem Lobe zu sagen, gerade seiner Weise am wenigsten angemessen und auch in seinen Schriften selten finden, — ein Wort, das nach Goethe zu denjenigen gehört, deren man sich möglichst enthalten sollte, — hier auf das entschiedenste ablehnen. Gott hat wirklich den Menschen die Welt ins Herz gelegt. Aber in welchem Sinne, muß eine scharfe Beobachtung des Zusammenhanges lehren, damit wir den tiefsinnigen Ausspruch vor einer willkürlichen Deutung bewahren. Wir beginnen unsere Auseinandersetzung mit einer genauen Begriffserfassung des betreffenden Hauptwortes.

Das Wort עוֹלָם gehört zu den am häufigsten gefundenen im alten Testamente, wie schon eine flüchtige Betrachtung der vielen Redensarten, in denen es vorkömmt, in Burtorf's Concordanz zeigen kann. Der Grund dieses so häufigen Gebrauches ist darin zu suchen, weil das A. T. eben als solches vor Allem Zeugniß gibt von einem ewigen Bunde Israels mit dem Einen ewigen Gotte, aus welchem ewige Segnungen fließen. Auf diese Grundlehre läuft Alles zurück, und in ihrer reichen Entwickelung nach allen Seiten hin wechseln die mannich-

faltigsten Beziehungen und Redeweisen, die mit עוֹלָם gebildet werden. Die Bedeutung des Wortes „Ewigkeit" ist eine gesichertere, über die Niemand streiten wird, obschon wir, nach Vergleichung vieler Stellen, eben so bestimmt festsetzen können, daß mit עוֹלָם auch nur die längst vergangene Zeit und die fernste Zukunft bezeichnet wird, wie denn in dieser letzteren Bedeutung es auch manche Ausleger, z. B. Kaiser, genommen. Dieß führt uns auf die Wurzel des Wortes, die in dem „Verhüllten, Dunklen" ruht. Der Begriff der Ewigkeit, der unbegrenzten Dauer ohne Wechsel der Zeit, ist und bleibt dem an sinnliche Anschauung gebundenen menschlichen Geiste ein dunkeler. Verfolgen wir den Stamm des Wortes weiter in dem arabischen Dialekte, so finden wir als bekannte Bedeutung von عَلِمَ „wissen", عِلْمٌ „scientia"; عَلَمَ ist aber „signavit" und عَلَمٌ „signum"; und dieses dürfen wir wohl als die sinnlichste und daher ursprünglichste Bedeutung betrachten. Demnach ist עוֹלָם „Einzeichnung" in den Sinn des Menschen, etwas ihm Eingepflanztes, das er hat, ohne sich davon weiter Rechenschaft geben zu können. So ist עוֹלָם als Ewigkeit dem menschlichen Geiste ein ursprünglicher und nothwendiger Begriff, aber, wenn er in das Licht der verständigen Betrachtung gezogen wird, ein von Dunkel umhüllter, den er jedoch durch reine Negation der Zeit nicht gewinnen würde, trüge er ihn nicht schon von Natur in seinem Gemüthe als eine „Einzeichnung" oder als ein „Wissen"; denn eben was der Mensch weiß, ist in sein Inneres gezeichnet, es ist nicht mehr bloß außer ihm. Das unter einem ganz anderen Stamme gewöhnlich gesuchte עֶלֶם, עַלְמָה und עֲלוּמִים hängt dennoch mit den Begriffen von עוֹלָם und عِلْمٌ zusammen. Das Wörterbuch führt freilich diese Nomina

auf עָלַם = غَلِمَ, coeundi cupidus fuit, zurück; aber عَلِمَ und غَلِمَ dürfen doch ursprünglich nicht so scharf von einander unterschieden werden. Der Trieb der Natur ist auch, so zu sagen, eine Signatur, die sie von Gott empfangen, und der Geschlechtstrieb als einer der stärksten hat so diese Bedeutung bekommen; alle Triebe sind uranfängliche Einzeichnungen, der Mensch hat sie und gebraucht sie, aber er macht sie nicht, sondern sie sind ihm geworden; namentlich erscheint ihm der Geschlechtstrieb und die von ihm bedingte Fortpflanzung als etwas Dunkles und Wunderbares. Da die von der Speculation schwer zu überwindenden Begriffe von Raum und Zeit, die dem Sinne der Anschauung durch die Betrachtung des Himmels in seinem Einflusse auf die Erde allererst zur Anschauung kommen, sich gegenseitig durchdringen, so kann es nicht auffallend seyn, wenn im späteren Hebraismus, wie er sich in den Targumin, im Talmud und bei den Rabbinen fortsetzt, עָלַם in der Bedeutung von „Welt," die das Räumliche und Zeitliche in sich faßt, gefunden wird, wie auch im Syrischen ܥܠܡܐ und im Arabischen عَالَمٌ damit übereinstimmt; im Griechischen des N. T., z. B. Hebr. 1, 3., entspricht *αἰών* oder vielmehr *αἰῶνες* im Plural mit Hinweisung auf die Unendlichkeit. Die althebräische Sprache in ihrer naiveren Weise bezeichnet den unendlichen Raum gewöhnlich durch „Himmel und Erde", die unendliche Zeit aber durch עוֹלָם, indem die Reflexion über das Ineinanderfließen des Zeitlichen und Räumlichen noch ganz zurücktritt. An unserer Stelle, in einem Buche, das zu den spätesten des A. T. gehört, erscheint aber עוֹלָם oder עֹלָם, wie es von jener Form absichtlich unterschieden wird, in dem Gesammtbegriffe von Zeit und Welt. Manche Ausleger machen auch hier die Bedeutung des alten עוֹלָם geradezu

geltend, z. B. J. D. Michaelis, Döderlein und Rosenmüller, in dem Sinne: „in omnibus mundi vicissitudinibus semper eminere ait sapientem ordinationem divinam, atque saepe fieri, ut, si quis utatur facultate divinitus impressa animo longius temporis intervallum, quod עוֹלָם dicitur, expendendi, repetendi antiqua, futura praesagiendi, regiminis divini decus et maiestatem cognoscat, nullo tamen modo eam nobis concedi cognitionis amplitudinem, ut immensae divinae gubernationis ideam et schema uno quasi obtutu formare liceat. Latet acutum illud Lockii dictum: „videmus aliquam tantum partem, non vero totum:" qua sententia nihil reperitur efficacius contra immoderatas de sorte nostra miseriisque humanis querelas." Wir können auch diese Auffassung nicht unbedingt verwerfen; es ist etwas Wahres an ihr, obschon sie nur einseitig und unvollkommen zum Ziele des Verständnisses gelangt. Ueberhaupt gibt uns unsere Stelle einmal recht einleuchtend die fruchtbare Belehrung, wie die erdrückende Masse der verschiedensten Erklärungen, wenn wir die bloßen exegetischen Einfälle aus ihr abscheiden, sich auf mehrere Grundbetrachtungen des Textes zurückführen läßt, die aber immer nur eine Seite des Sinnes hervorkehren, und wie die kritische Kunst der Sichtung, von der milden Anerkennung dieses Ergebnisses ausgehend, sich in der Zusammenfassung aller Seiten des Sinnes in einer bestimmten und höchsten Einheit beurkunden muß, wie dieß einst Tholuck in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1835. H. 1.) so treffend auseinander gesetzt. Nur Wenige sind geborene Exegeten; es fehlt den Meisten, daß ich es kurz sage, die lebendige Anschauung, welcher die Fülle mannichfaltiger Beziehungen in einer Stelle oder in einem größeren geschlossenen Ganzen unzersplittert, in ursprünglich zusammengehöriger Einheit unmittelbar entgegentritt.

Wenn auch ein großer Theil der Ausleger die Einheit unseres Buches im Ganzen in Abrede stellt, so muß doch Jeder zugeben, daß einzelne Stücke desselben in einem wohlgeschlossenen Zusammenhange stehen, und daß dieses bei demjenigen, in welchem einer der schwierigsten Verse gefunden wird, der Fall sey, möchte kaum geleugnet werden können. Wir legen zuerst die zusammengehörigen Verse Kap. 3, 1—11. in der Uebersetzung vor:

1. Allem eine Frist,
   Und eine Zeit jedem Dinge unter'm Himmel.
2. Eine Zeit des Geborenwerdens — und eine Zeit des Sterbens!
   Eine Zeit des Pflanzens — und eine Zeit des Ausrottens des Gepflanzten!
3. Eine Zeit des tödtlich Verwundens — und eine Zeit des Heilens!
   Eine Zeit des Einreißens — und eine Zeit des Aufbauens!
4. Eine Zeit des Weinens — und eine Zeit des Lachens!
   Eine Zeit des Klagens — und eine Zeit des Tanzens!
5. Eine Zeit des Steinwegwerfens — und eine Zeit des Steinsammelns!
   Eine Zeit des Umarmens — und eine Zeit der Entfernung vom Umarmen!
6. Eine Zeit des Suchens — und eine Zeit des Vertilgens!
   Eine Zeit des Bewahrens — und eine Zeit des Wegwerfens!
7. Eine Zeit des Zerreißens — und eine Zeit des Zusammennähens!
   Eine Zeit des Schweigens — und eine Zeit des Redens!
8. Eine Zeit des Liebens — und eine Zeit des Hassens!
   Eine Zeit des Krieges — und eine Zeit des Friedens!
9. Was ist's, was bleibet dem Arbeiter?

Wofür müht er sich ab?
10. Ich habe gesehen die Qual, die Gott gegeben den Menschenkindern,
Sich damit zu quälen.
11. Das Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit;
Auch die Welt hat er gegeben in ihr Herz,
Ohne welche nicht fände der Mensch das Werk, das Gott thut vom Anfang bis zum Ende.

Fragen wir nach dem bewegenden Geiste des Buches zu einem bestimmten Ziele, das ihm jedenfalls zugesprochen werden muß, mag es nun ein wohlverbundenes Kunstwerk seyn, was ich früher behauptet und noch festhalte, oder nur eine Sammlung zerstreuter Blätter über Einen Gegenstand, so finde ich auch jetzt, wo ich nach langer Zeit mit reiferem Urtheile zu einer erneuerten Betrachtung der hebräischen Sphinx zurückgekehrt, daß der alte Koheleth kein bloßer Prediger über die Eitelkeit aller Dinge unter der Sonne sey, sondern daß er, gestützt auf die reichste Erfahrung des Lebens, als einer der nicht geringsten Könige des philosophischen Denkens, obschon nicht Salomo, etwas suche, was über allem Vergänglichen liege; er ringt nach einem festen Grund und Boden, auf den der Mensch mitten in den Zerstörungen und Verheerungen der Zeit, von ihren Wogen hin und her gerissen, Stand und Ruhe gewinne. Das, was er sucht, nennt er יִתְרוֹן, und das ist das Hauptwort des ganzen Werkes; es bedeutet das Bleibende, so zu sagen, das residuum von Allem, was der Mensch bei dem ewigen Wechsel der Dinge davon trägt. Gleich im Eingange vernehmen wir, nachdem der Weise klagend ausgerufen: „Alles Hauch! Nichts als Hauch!" die große Frage: „was ist's, was bleibt dem Menschen bei aller seiner Mühe, womit er sich abmühet unter der Sonne?" — Und an unserer Stelle wiederholt sich diese Frage in dem-

selben Zusammenhange mit demselben Worte und demselben Nachdrucke. In der stürmenden Gewalt, womit die Beantwortung jener Frage gesucht wird, liegt, daß ich so sage, der faustische Drang und Charakter unseres Buches. Gerade an unserer Stelle hebt der Weise den Wechsel der Dinge in der Zeit und durch die Zeit, wie an keiner anderen, hervor, und wie dadurch dem Menschen הָעִנְיָן, d. i. die Mühe und Qual aller Arbeit auf Erden, gegeben sey, um zu einer יִתְרוֹן zu gelangen. Aber er besänftigt sich mit dem hohen Ausspruche der Ergebung, daß doch Alles, was Gott geschehen lasse, schön sey zu seiner Zeit. Nun setzt er aber weiter hinzu: „auch habe er הָעֹלָם in ihr Herz gegeben," womit er offenbar auch etwas Gutes ausdrücken will; denn das גַּם נָתַן, „auch hat er gegeben", sieht auf das vorhergehende עִנְיָן zurück, אֲשֶׁר נָתַן. Was ist also עֹלָם? — Es kann nichts Anderes im Zusammenhange der ganzen Stelle, wenn wir den Satz nicht willkürlich aus seiner Verbindung losreißen wollen, als dasjenige seyn, was dem Menschen über die Vergänglichkeit aller Dinge den tiefen Schmerz erregt und ihm Mühe und Qual bereitet. Denn trüge er nicht etwas in sich, was das Bewußtseyn des Gegensatzes zu עֵת enthielte, so würde er von dem Gefühle des Vergehens in der Zeit gar nicht berührt werden, wie auch das Thier nichts davon empfindet und ein großer, ja der größte Theil der Menschen sich dem Strome des Wechsels leichtsinnig hingibt. Aber die Weisheit beginnt mit dem Gefühle der Eitelkeit. — So ist denn עֹלָם im schärfsten Gegensatze zu עֵת, zur Zeit in ihrer Vereinzelung, die unbegrenzte Ganzheit und Allheit derselben; das All, das Universum ist jenes dunkel Verhüllte in des Menschen Brust, das ihm keine Ruhe läßt in der Zeit und ihn erheben soll über die Zeit. Es erzeugt freilich den Schmerz der Creatur, dem alle tieferen Gemüther nicht entgehen können und aus dem sie sich, wie unser Weise, herauszuarbeiten den

Kampf kämpfen müssen, der eine Mühe und Qual, aber es hat dieses עֹלָם auch (גַּם) eine gar hohe, nur des Menschen würdige Bedeutung; denn es zwingt ihn, aus sich herauszugehen und „das Werk, das Gott thut vom Anfange bis zum Ende, finden zu wollen," eben weil es in seinem Innersten, als eine heilige Signatur des Geistes, der von Gott ist, dem Anfang und Ende, wie das Werk Gottes, die Welt, das, was מֵרֹאשׁ וְעַד סוֹף genannt wird, entspricht. Ohne das עֹלָם — wir nehmen also מִבְּלִי, welches viele Mißverständnisse über die ganze Stelle erregt hat, am einfachsten für „ohne," wie Hiob 4, 11. 31, 19., und beziehen אֲשֶׁר auf עֹלָם zurück — würde der Mensch zur erhebenden Betrachtung des Universums gar nicht gelangen. Der Mensch sucht zwar nur das All der Dinge, ohne es ganz zu finden, aber wir sind auch nicht befugt, das מָצָא in diesem strengsten Sinne hier zu nehmen; wir identificiren öfters das Suchen und Finden, wie מָצָא z. B. sicher auch 1 Sam. 20, 21. gebraucht ist. Nun wollen wir über die Uebersetzung des עֹלָם nicht weiter streiten, da wir den Begriff desselben nicht bloß gesucht, sondern auch gefunden zu haben glauben. Es ist die wechsellose Zeit, die Ewigkeit, was wir nun, aber in einem ganz anderen Sinne, als in dem der oben angeführten Ausleger, zugeben können; es ist die Welt, als zusammengehörige Allheit in ihrem ewigen Bestande, aber nicht *κόσμος*, sondern *αἰών*. Mißverständniß werden wir am ersten vermeiden, wenn wir bei der oben gegebenen Uebersetzung beharren:

Gott hat den Menschen die Welt in ihr Herz gelegt.

2.

Ueber das Zeitalter des Buches Hiob.

Von

J. G. Vaihinger.

Der Kritik, d. h. dem Triebe der Vermittelung auf dem Felde der Erkenntniß, läßt sich in unserer Zeit bei den biblischen Schriften nicht mehr ausweichen, da dieses Element die Intelligenz unserer Zeit beherrscht. Und wir haben das nicht zu beklagen, denn die echte Kritik ist nicht nur Verneinung, sondern sie strebt wesentlich nach Bejahung. Nur wo sie im Zweifel und in der Verneinung stehen bleibt, untergräbt sie den Glauben und mit demselben auch das wahre Wissen; wenn sie aber mit Ernst und Würde nach der positiven Wahrheit ringt, so ist sie geeignet, dieselbe von immer neuen Seiten, in immer strahlenderer Schönheit erkennen zu lassen. Die gegenwärtige Richtung der Kritik unterscheidet sich von der früheren wesentlich durch ihre Neigung zum Positiven; allein auch in dieser Richtung hat sie sich eben so sehr vor Verirrungen zu hüten, wie in ihrer Negativität, indem die Factoren mit der größten Vorsicht gehandhabt werden müssen, wenn sie nicht täuschen sollen. So ist, um hier sogleich auf ein Einzelnes überzugehen, die Farbe der Sprache, der Fortschritt der religiösen Vorstellungen, der Einfluß ausländischer Bildung oder Begriffe, das politische Verhältniß auf die Bestimmung des Zeitalters eines alttestamentlichen Productes von großer Wichtigkeit. Diese Grundsätze habe ich auf die so höchst schwierige Zeitbestimmung der Psalmen in meiner

Bearbeitung des Psalters anzuwenden gesucht, und hoffe, einigen bleibenden Gewinn errungen zu haben. Aber ich habe bei jenem Studium auch gefunden, wie jede dieser Beziehungen wieder Vorsichtsmaßregeln nöthig macht und wie man nur mit der größten Behutsamkeit zu einem einigermaßen sicheren Ziele gelangen kann.

Das Buch Hiob nun ist unter den alttestamentlichen Schriften seinem Geiste, seinem Inhalte und seiner Sprache nach das größte Product des hebräischen Volkes; es ist die wahre Epopöe des Israelitenthums, in welcher sich die Theokratie auf die reinste Weise abspiegelt, in welcher die tiefsten Gedanken des Menschengeistes in höchst genialer Schlichtheit und Natürlichkeit, mit dem schönsten Dichtergewande bekleidet, hervortreten und um die Lösung des Räthsels der Weltgeschichte in erhabenem Ernste ringen. Bei einem solchen Buche muß uns auch die Zeit seiner Abfassung von großem Werthe seyn, weil es, ins Licht seiner Zeit gestellt, noch deutlicher mit uns zu reden vermag und, in der richtigen Zeit angeschaut, sein Verständniß klarer werden muß. Wie schwierig aber diese Zeitbestimmung ist, geht schon daraus hervor, daß die Kritiker der neueren und neuesten Zeit von Eichhorn und Berthold an bis auf Vatke und Ernst Meier um nicht weniger als ein Jahrtausend variiren, indem die ersteren die Abfassung dieser Schrift in die Zeit vor Moses, die andern in die Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft und zwar ins 5. Jahrhundert v. Chr. setzen. Indem ich mich nun anschicke, einen Beitrag zur Feststellung der Abfassungszeit Hiobs unter Beziehung auf die Einleitung zu meiner Bearbeitung des Buches Hiob zu geben (vgl. dort S. 20—26.), so werde ich, wie ich diesen Weg öfters bei den Psalmen eingeschlagen habe, nach beiden Seiten Marken zu setzen suchen, von denen aus die Untersuchung mit Sicherheit weiter fortschreiten kann. Hierdurch dürfte freilich am Ende ein Rahmen entstehen, wel-

cher noch einige Weite darbietet. Darüber aber werden sich besonnene Kritiker nicht ärgern, da auch Ewald, der sonst die Zeit der Abfassung sehr genau festzustellen sucht, bei dem Buche Hiob (S. 61.) sagt: „das Zeitalter des Buches kann man nur annäherungsweise nach Jahrhunderten schätzen." Und hier stelle ich nun vor Allem die Sätze auf:

1) Das Buch Hiob kann nicht vor der Zeit Salomo's abgefaßt seyn.

2) Das Buch Hiob muß vor Jeremias, also vor der Zeit des Königs Josias geschrieben seyn.

Ehe ich diesen Rahmen, der stark drei Jahrhunderte umfaßt, zu verengen trachte, will ich für beide Sätze den Beweis versuchen. 1) Die früheren Kritiker, welche die Abfassung in die Zeit vor Moses oder nach Moses bis Salomo setzten, sind fast alle von dem gemeinschaftlichen Fehler ausgegangen, daß sie die Zeit des Lebens Hiob's nicht von der Zeit der Abfassung der Schrift über ihn und sein Schicksal trennten. Wie nöthig aber diese Unterscheidung sey, springt ohne weiteren Beweis in die Augen. Daß Hiob, dessen Leben allerdings in die patriarchalische Zeit fällt, die Schrift, welche seinen Namen führt, auch selbst geschrieben habe, wird heutiges Tages kein Kenner im Ernste zu behaupten, viel weniger zu beweisen sich getrauen. Ich kann also über diesen Punkt hinweggehen. Aber es gibt positive Merkmale, welche eine vorsalomonische Abfassung geradezu unmöglich machen. Dieß ist, um andere Gründe, die entweder schon längst vorgebracht sind, wie die aus dem Fortschritte der religiösen Vorstellungen und den politischen Verhältnissen entnommenen, oder die nicht so entscheidend sind, wie der Einfluß ausländischer Bildung, zu übergehen, die Sprache des Buches sowohl im Allgemeinen als in einzelnen Zeichen. Und hierher rechne ich nicht die sogenannten Ara-

mäismen, von denen später die Rede seyn wird, sondern vielmehr den durchgeführten Strophenbau und die nicht abgeschliffene und gekünstelte, aber doch sehr reine und geglättete Diction. Wenn wir hiermit die sicheren Ueberreste der früheren Poesie, die Liederbruchstücke in 4 Mos. 21. und das Lied der Debora (Richt. 5.), vergleichen, so müssen wir uns überzeugen, daß die frühere, namentlich dichterische Sprache viel rauher und ungeschliffener war und erst durch David und Salomo und in ihrem glorreichen Zeitalter zu der körnigen Geschmeidigkeit umgeschaffen wurde, wie wir sie in den Psalmen und Sprüchwörtern auftreten sehen. Die Prosa scheint ebenfalls damals eine wohlthätige Umgestaltung erhalten zu haben; wenigstens wird man den Nachweisungen Ewald's über die Umarbeitung der früheren Geschichtsbücher durch einen Verfasser aus der damaligen Zeit nicht viel Nachhaltiges entgegenstellen können [a]). Sodann kommt in Hiob zweimal, nämlich 22, 24. und 28, 16., der Ausdruck אוֹפִיר vor, ein Ausdruck, den wir in dem Pentateuche, der bekanntlich so oft des Goldes erwähnt, und ebenso in den davidischen Psalmen, die wie der Pentateuch immer nur von זָהָב und פַּז reden, vergeblich suchen. Zwar findet sich die Gegend schon in der Völkertafel 1 Mos. 10, 29. erwähnt; daß aber diese Völkertafel nicht den Gesichtskreis der Israeliten zur Zeit Mosis, sondern die spätere geographische Anschauung zur Zeit Salomo's darstellt, hat Ewald in der israelitischen Geschichte (1. Bd. S. 91—96.) scharfsinnig dargelegt. Jedenfalls gab es keinen Handel nach Ophir und kein Gold aus Ophir in Israel vor der Zeit Salomo's, und deßwegen finden wir es auch erst in dem etwas späteren Psalm 45, 10. erwähnt. Daß aber die Stellen 1 Kön. 9, 28. 10, 11. das erste Bekanntwer-

---

a) Vgl. desselben Geschichte des Volkes Israel. 1 Bd. S. 72 ff. S. 87—118.

den Israels mit diesem fernen Lande aussprechen', wird wohl kaum Jemand in Abrede ziehen wollen. Ist nun das Buch Hiob ein israelitisches Product, wie gegenwärtig allgemein anerkannt wird, so ist der Umstand, daß in demselben das Ophirgold erwähnt wird, welches erst zur Zeit Salomo's bekannt geworden seyn kann, ein schlagender Beweis, daß die Abfassung des Buches Hiob nicht vor die Zeit Salomo's fällt, geschweige daß es noch so viele Gründe gibt, welche einer früheren Abfassungszeit dieser Schrift im Wege stehen.

So gewiß aber das Buch Hiob nicht vor der Zeit Salomo's kann abgefaßt seyn, so gewiß ist es, daß dasselbe vor der Zeit des Propheten Jeremias und des Königs Josias geschrieben ist. Wenn man aufmerksam die Stellen Jer. 20, 14—18. mit Hiob 3, 3—10. und 10, 18., Jer. 17, 1. mit Hiob 19, 24. vergleicht, so wird man eine auffallende Verwandtschaft nicht verkennen. Wenn diese Verwandtschaft auf eine Kenntniß des einen Schriftstellers von dem Werke des anderen hinweist, so wird man bei der durchgehenden Originalität des Verfassers von Hiob und bei dem Umstande, daß Jeremias auch sonst frühere Schriften in seinem Werke benutzt hat, keinen Anstand nehmen können zu behaupten, daß das Buch Hiob von Jeremias gekannt, also früher als die Weissagungen des Jeremias geschrieben wurde. Dieß wird auch dadurch klar, daß sich die ebenfalls von Jeremias herrührenden Klagelieder in vielen Punkten nach Inhalt und Sprache so sehr mit Hiob berühren, daß man auch von hier aus auf eine Bekanntschaft des Propheten mit dem Buche Hiob's nicht unsicher schließen darf. Man vergleiche, da sich die Verwandtschaft des Inhalts überall darbietet, nur in Beziehung auf den Ausdruck Klagel. 3, 7. 9. mit Hiob 19, 8., Klagel. 2, 15. mit Hiob 12, 4. 17, 6. 30, 1. Zu derselben Zeit mit Jeremias schrieb Ezechiel. Wenn nun dieser 14, 14. Hiob als einen sehr frommen

Mann und berühmten Beter kennt, so schwebt ihm gewiß nicht nur ein in der Sage lebender Hiob, sondern der bestimmte vor, dessen Schicksal uns in dem Werke über ihn erhalten ist, und insbesondere wohl die Stelle 42, 8. Diese Gründe dürften den Unbefangenen bestimmen, es als ausgemacht anzusehen, daß Hiob vor dem Zeitalter dieser beiden Propheten nicht nur gelebt habe, sondern auch in der Schrift näher geschildert war, welche wir besitzen. Eine ähnliche Benutzung des Buches Hiob scheint auch in Jesaias 40, 2., vgl. mit Hiob 7, 1., enthalten zu seyn, ebenso Zach. 14, 5., vgl. mit Hiob 5, 1.

Von diesem äußersten Punkte können wir sogleich weiter schreiten, um den gegebenen Rahmen zu verengen. In dem Propheten Amos finden sich zwei Stellen, welche auf eine sehr auffallende Weise mit dem Buche Hiob übereinstimmen. In Amos 4, 13. ist nämlich von Jehovah der Ausdruck gebraucht דֹרֵךְ עַל־בָּמֳתֵי אָרֶץ, den wir Hiob 9, 8. finden, nur daß dort statt אָרֶץ der Ausdruck יָם gebraucht wird. Ebenso treffen wir Amos 5, 8. die Namen der zwei Sternbilder כִּימָה und כְּסִיל, denen wir auch in Hiob 9, 9. 38, 31. begegnen. Diese Uebereinstimmungen scheinen nicht zufällig zu seyn, sondern darauf hinzudeuten, daß entweder Amos den Verfasser des Buches Hiob oder dieser jenen gekannt habe. Auf den ersten Anblick ist die Entscheidung hierüber schwer, und es werden Gründe hinzukommen müssen, um sie einleuchtend zu machen. Bei der anerkannten Originalität des Verfassers von Hiob wird man sich aber wohl sicherer vor der Hand dafür entscheiden, daß der einfache Hirte Amos 7, 14. sich an der tiefsinnigen Schrift über Hiob gebildet habe, als daß man das Gegentheil annehmen sollte (vergleiche denselben Ausdruck Micha 1, 3. und einen ähnlichen Jes. 58, 14. 5 Mos. 32, 13.). Sodann sind die Meereshöhen, d. h. die Höhen des Wolkenmeeres, bei Hiob doch offenbar ein schwererer und küh-

nerer Ausdruck, als die Höhen der Erde oder des Landes, die Jedermann vor Augen liegen. Da sich aber bei einer späteren Benutzung in anderen Fällen immer nachweisen läßt, daß die leichtere Lesart auch die spätere ist, so wird es viel natürlicher seyn, anzunehmen, daß der leichtere Ausdruck bei Amos, als mit Ewald, Erklärung Hiob's S. 67., daß der schwerere beim Verfasser des Hiob nachgeahmt sey. Wenn also hier der anerkannte kritische Kanon, daß die schwerere Lesart die ursprüngliche sey, für eine Benutzung Hiobs durch den Propheten Amos spricht, so entscheidet für dieselbe Annahme bei Vergleichung der Stelle Amos 5, 8. mit Hiob 9, 9. 38, 31. die andere kritische Regel, daß die Lesart ursprünglicher sey, welche am meisten den ganzen Zusammenhang für sich hat. Dieß ist nun unbestritten bei Hiob der Fall. Hier ist V. 7—9. von der Macht Gottes am Himmel die Rede, wie er die Sonne durch Wolken verdunkele, wie er gleichsam den Himmel bei einem Gewitter tiefer zur Erde niedergehen lasse (vgl. Ps. 18, 10.) und auf den Höhen des Wolkenmeeres (vgl. 36, 30.) im Donner daherschreite, wie er aber auch in heiteren Nächten die herrlichsten Gestirne hervorführe und seine Pracht und Majestät hierin beweise. So hat nun der Dichter ganz im Zusammenhange die Macht Gottes auf der Erde und dann V. 7—9. am Himmel beschrieben. Ganz dasselbe ist der Fall in 38, 31. Hier stellt der Dichter von V. 22. an Fragen über die Vorgänge am Himmel auf, und kommt ganz im Zusammenhang auf die Gestirne, nicht nur diese, sondern auch andere Sternbilder nennend. Dieser innige Zusammenhang fehlt dagegen ganz in Amos 5, 8. In Vers 7 und 10. ist von den Sünden des Volkes die Rede, und zwischen diese Verse ist nun V. 8 f. die Beschreibung Jehovah's eingerückt, um gleichsam anzudeuten, wie frech es sey, gegen einen so gewaltigen Gott zu sündigen. Hier stellt sich nun der Ausdruck עֹשֵׂה כִימָה וּכְסִיל nicht als ein

in dem Organismus der Rede hervorgerufener, sondern vielmehr als ein von anderwärts bekannter Gedanke dar, und das Verhältniß des Amos zu Hiob ist kein anderes als das, welches bei Jeremias anerkannt ist. Gibt man aber zu, wie man es vernünftigerweise thun muß, daß die Stellen in Jeremias auf Reminiscenzen aus Hiob hindeuten, so hat man keinen Grund, dieß bei Amos in Abrede zu stellen oder gar den umgekehrten Fall anzunehmen. Sondern so gewiß es ist, daß Jeremias unsere Schrift über Hiob gekannt hat, so gewiß ist es auch, daß die genannten Stellen in Amos auf eine Bekanntschaft mit unserem Dichter hinweisen. Hat aber Amos das Buch Hiob gekannt und benutzt, so verengert sich der Rahmen um fast 200 Jahre, und wir dürfen nun Hiob unbedenklich seiner Abfassung nach in die Zeit zwischen Salomo und den König Amazia setzen, so daß wir nur noch innerhalb eines Zeitraums von 150 Jahren im Schwanken begriffen sind.

Erst von der Zeit Joas' an, in welcher nach den besten Forschungen der Prophet Joel geweissagt hat, wird nach David und Salomo die Schriftstellerei lebendiger. In diese Zeit fällt, wie meine Bearbeitung der Psalmen erweisen wird, eine Reihe von Liedern, welche man bisher größtentheils in die Makkabäerzeit, Ewald aber in die letzte Perserzeit gesetzt hat; in diese Zeit fällt vielleicht auch eine neue Ueberarbeitung der vier Bücher Mosis durch den von Ewald sogenannten dritten Erzähler, so wie Theile des großen Königsbuches. Es war eine Zeit, in welcher der bessere Geist des Israelitenthums mächtig gegen das eingebrochene Verderben zeugte. Ich würde nicht anstehen, in diese Zeit, etwa 50 Jahre vor Amos, die Abfassung des Buches Hiob zu setzen, wenn nicht Gründe für eine noch frühere Abfassung desselben vorhanden wären.

Das Jahrhundert von Rehabeam bis Joas ist leer an allen schriftstellerischen Producten. Es gibt keinen ein-

zigen Psalm, der sich mit Sicherheit in diese Zeit setzen ließe; kein Werk eines Propheten ist uns aus dieser Zeit aufbewahrt, auch kein geschichtliches Buch oder eine Fortsetzung davon läßt sich mit Gewißheit in diesen Zeitraum verlegen, und selbst bei Ewald geschieht es nur mit Zagen, wenn er die Fortführung eines Theils des großen Königsbuches (S. 192. der israelit. Geschichte) in diesen Zeitraum, nämlich in die Regierungsjahre des Königs Assa oder Josaphat setzen zu müssen glaubt. Hiermit will ich nicht sagen, daß während dieses Zeitraums keine Litteratur in Israel war, aber es scheint nach den großen Anstrengungen zur Zeit David's und Salomo's, nach dem hohen Schwunge, den das Volksleben und die Litteratur damals genommen hatte, eine Zeit verhältnißmäßig geringerer Productionen und sinkenden Geschmackes gewesen zu seyn; eine Erscheinung, wozu die Trauer über die Zerrissenheit des unter Salomo so blühenden Volkes, die Niedergeschlagenheit über die vielfachen Verluste und Demüthigungen desselben das Ihrige beigetragen zu haben scheint. Mit der Regierung Joas' und Amazia's auf der einen, Jehu's und Jerobeam's II. auf der anderen Seite kam zwar ein religiöser und politischer Aufschwung unter das Volk; aber ist es wohl wahrscheinlich, daß ein so tiefsinniges Werk wie das Buch Hiob an den Anfang dieser Periode zu setzen ist? Die großen Dichter einer Nation sehen wir sonst immer nur am Ende einer bedeutenden Zeit, am Abschluß einer geschichtlichen Volksentwickelung; so Homer unter den Griechen, Virgil unter den Römern, so auch Dante und das Nibelungenlied; sie alle sind Producte, die in den Abschluß einer glorreichen Zeit gehören. Nach diesen Analogien dürfte es vorläufig mehr für sich haben, die Abfassung des Buches Hiob an das Ende der herrlichen Zeit unter David und Salomo, also in die letzten Regierungsjahre Salomo's oder in die Zeit Rehabeam's zu setzen, als in den Anfang der neuen

Zeit, die mit der Schrift des Propheten Joel unter Joas beginnt. Denn jedenfalls muß Hiob noch bedeutend früher abgefaßt seyn als die Weissagungen des Amos, der ihn gekannt und von ihm entlehnt hat. Steht es fest, daß Amos die Schrift über Hiob benutzt hat, und darüber ist nach dem oben Angedeuteten schwerlich ein begründeter Zweifel aufzustellen, so wird man auch nicht mehr anstehen wollen, die Abfassung Hiobs über den schriftleeren Zeitraum, der zwischen Rehabeam und Joas verflossen ist, hinaufzurücken. Daß es aber in der Litteratur eines Volkes ganz leere oder wenigstens höchst arme Zeiträume geben kann, davon kann uns die deutsche Geschichte nach der glorreichen Zeit Karl's des Großen überzeugen.

Zu dieser aus allgemeinen Gründen hergenommenen Vermuthung kommen aber noch positive Beweise. Man hat es schon lange bemerkt und hervorgehoben, daß mehrere Psalmen ganz verwandte Gegenstände wie das Buch Hiob behandeln. Es sind Ps. 6. 38. 39. Ps. 12. 13. Ps. 37. 73., in welchen derselbe Kampf im Herzen der Sänger sich durchringt, der uns im Buche Hiob im Großen begegnet. Diese Psalmen aber, die freilich die Kritik seit de Wette längst dem David und seiner Zeit abgesprochen hat, gehören nach meiner innersten Ueberzeugung, mit alleiniger Ausnahme etwa von Ps. 37., gerade der davidischen Zeit an; und daß ich hierin nicht einer bloßen Willkür, einem subjectiven Gefühle folge, glaube ich in den Einleitungen zu diesen Liedern mit annehmbaren Gründen nachgewiesen zu haben. Wenn nun diese Gedanken, welche zu jeder Zeit sich regen können, da die Weltgeschichte zu allen Zeiten für alle Menschen in ihrer Trübsal ein Räthsel bleibt, zur Zeit eines David und Salomo sich so stark ausgesprochen haben, ist es dann zu verwundern, wenn mit dem Abschlusse dieses glorreichen Zeitraums in der israelitischen Geschichte, nachdem die lyrische und gnomische Dichtung ihre Höhe erreicht hatte, auch ein Werk zu

Stande kam, das in dramatisch-epischer Weise und in einem großartigen Ganzen die Gegensätze der damaligen religiösen Anschauung über das Geheimniß der Weltregierung zusammenfaßte und in schärfster Weise auf einander platzen ließ? Zudem ist Ps. 39, 14. in Sprache und Inhalt so nahe verwandt mit Hiob 9, 27. 10, 20 ff., daß man kaum Anstand nehmen kann, beide Producte als in einem und demselben Zeitraum entstanden zu betrachten, da bei der gesicherten Originalität beider von einer gegenseitigen Benutzung schwerlich die Rede seyn kann. Sollte man nun nicht glauben dürfen, daß solche fermenta cognitionis in den davidischen Psalmen einem Dichter dieses Zeitraums Veranlassung wurden, diese Gedanken an der lehrreichen, längst bekannten Geschichte Hiob's weiter zu entwickeln und beruhigenden Aufschluß über diese Räthsel der namentlich für die israelitische Anschauung so dunkelen Führungen Gottes zu verbreiten?

Gegen die Ansicht, daß die genannten Psalmen aus der davidischen Zeit stammen, lassen sich wohl schwerlich haltbare Gründe vorbringen, da Sprache und Bilderkreis ganz für jenen Zeitraum und namentlich für die Erfahrungen David's passen; und daß jene Zeit des Aufschwunges der dichterischen Thätigkeit ganz geeignet war, ein größeres Werk der Art, wie unsern Hiob, hervorzurufen, läßt sich nicht leugnen. Sollte es aber der höheren Kritik gelingen, mit sieghaften, jeden Unbefangenen gewinnenden Gründen die genannten Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit abzusprechen und somit diese Stütze für die Annahme einer früheren Abfassung des Buches Hiob abzubrechen, so bleibt noch ein anderer Zeuge übrig, nämlich die große, vielfache Verwandtschaft der **Sprüchwörter** mit dem Buche Hiob's. Und hier will ich nicht an die Verwandtschaft mit dem ersten Theile der Sprüche (Kap. 1—9.) erinnern, weil dieser Theil einer späteren Zeit als der salomonischen angehören dürfte und wahrschein-

lich erst aus dem fleißigen Lesen der alten Schriften entstanden ist. Aber der zweite Theil (Kap. 10—24.) enthält doch vorherrschend die Sprüche aus der salomonischen Zeit; eine Ansicht, die meines Wissens nur von Hartmann bestritten worden ist, der in der Schrift: enge Verbindung des A. mit dem N. Test. S. 148. und in der A. K.-Z. theol. Lit.-Bl. 1838. Nr. 89. den engen Zusammenhang zwischen Hiob und den Sprüchwörtern hervorhebt, aber ohne irgend haltbare Gründe die Abfassung beider Schriften in das fünfte Jahrhundert v. Chr. herabrückt, ein Verfahren, in welchem ihm Vatke in der biblischen Theolog. Bd. 1. Berlin 1835. S. 563. ohne Begründung nachgefolgt ist. Wenn nun kein besonnener Theologe und Geschichtsforscher diese Ansicht von dem Zeitalter der Sprüche wird theilen können, so zeugt sie doch selbst wieder für die selbst von Gegnern erkannte Wahrheit, daß die Sprache in den Sprüchwörtern und in Hiob auf eine gemeinsame Zeit hinweist.

Wir wollen nur einige Beispiele aufstellen, um die Richtigkeit dieser Anschauung deutlich zu machen. Der Ausdruck תֻּמָּה, welcher Hiob 2, 3. 9. 27, 5. 31, 6. vorkommt, findet sich nur noch Sprüchw. 11, 3. Ferner יִחֵל in der Bedeutung harren steht nur Sprüchw. 14, 18.; ferner קִנְאָה in der Bedeutung Heftigkeit wird nur Hiob 5, 2. und Sprüchw. 14, 30. gefunden. — חֵמָה als Wuth, Leidenschaftlichkeit von Menschen steht Hiob 19, 29. 36, 18. und nur noch außer 1 Mos. 27, 44. a) Sprüchw. 15, 1. 18. 19, 19. 21, 14. (27, 4. 29, 22.), ist also ganz der Sprachgebrauch der Sprüchwörter. Ueber בִּקֵּשׁ mit לְ vergleiche man Hiob 10, 6. und Sprüchw. 18, 1. Der Ausdruck תּוּשִׁיָּה, den wir Hiob 5, 12. 6, 13. 11, 6.

---

a) Ein Stück, das nach Ewald, Geschichte des Volkes Israel, S. 396. von dem Verfasser des Buches der Ursprünge zur Zeit Salomo's abgefaßt ist.

12, 16. 26, 3. 30, 22. antreffen, findet sich Sprüchw. 18, 1. 8, 14. 3, 21. 27. und außerdem später nur noch Jes. 28, 29. Mich. 6, 9. In Beziehung auf die Form des Ausdruckes will ich nur auf Hiob 3, 25., vgl. Sprüchw. 10, 24., und Hiob 4, 14., vgl. Sprüchw. 27, 16., verweisen; in Betreff der Aehnlichkeit der Gedanken aber vergleiche man Hiob 13, 5. mit Sprüchw. 17, 28.; Hiob 15, 16. 34, 7. mit Sprüchw. 26, 6.; Hiob 22, 29. mit Sprüchw. 16, 18. 18, 12. 29, 23.; Hiob 26, 6. mit Sprüchw. 15, 11.; Hiob 28, 18. mit Sprüchw. 8, 11.

Diese Beispiele, welche sich leicht noch mit anderen vermehren ließen, werden hinreichen, um darzuthun, daß ein naher Zusammenhang zwischen den Sprüchwörtern und dem Buche Hiob stattfindet, der allerdings zu dem Schlusse berechtigt, daß diese beiden Geistesproducte einer und derselben Zeit angehören. Wir können hierbei von der Frage ganz absehen, wann etwa das Buch der Sprüchwörter in der gegenwärtigen Gestalt erschienen sey; genug, daß es eine unbestrittene Thatsache ist, die Sprüche der zweiten Sammlung stammen von Salomo und aus der salomonischen Zeit. Wenn nun in den Sprüchen Salomo's hinsichtlich der Sprache und Gedanken eine so nahe Berührung mit Hiob stattfindet und zwar auf solche Weise, daß an ein späteres Entlehnen des einen Schriftstellers vom anderen nicht zu denken ist; wenn also diese Aehnlichkeit auf eine gleiche Zeit hinweist, in welcher gerade diese Wörter, Ausdrücke, Gedanken cursirten: so kann ja der Beweis nicht ferne liegen, daß demnach das Buch Hiob in den Kreis der salomonischen Zeit gehöre, oder doch höchstens nur um eine Generation von demselben abliege.

Durch die angeführten Gründe, welche, wie ich hoffe, nicht erschlichen, sondern stichhaltig sind, halte ich mich zu der Annahme berechtigt, die Abfassung des Buches Hiob in die Zeit Salomo's oder Rehabeam's zu setzen,

und zwar in die letzte Zeit um so eher, als sie geeignet war, bei dem eingebrochenen Unglücke der Nation den Dichter mehr für seinen Stoff zu bestimmen. Jedoch ist auch das Ende der salomonischen Zeit ganz geeignet dazu.

Mit dieser Ansicht ist die Kenntniß ägyptischer Dinge und Verhältnisse nicht im Widerspruche; denn zur Zeit Salomo's war Aegypten den Israeliten eröffnet, und der rege Verkehr zwischen beiden Völkern mußte um der Neuheit willen einen besonderen Reiz haben. Auch die entwickelteren Völkerverhältnisse, Künste und Wissenschaften, welche das Buch Hiob andeutet, widersprechen dieser Zeit nicht; und ich sehe nur zwei Bedenken, die sich gegen diese Ansicht im Ernste erheben könnten.

Das eine ist die Anschauung der jenseitigen Welt im Buche Hiob. Hier begegnet uns dreierlei, die Lehre vom Satan, die Lehre von den fürbittenden Engeln und die Lehre von der Unsterblichkeit.

Was die Kap. 1. 2. vorkommende Anschauung vom Satan betrifft, so ist derselbe hier den übrigen Engeln noch nicht schroff entgegengesetzt, wie Zach. 3, 1. 2.; es ist zwischen dem Reiche der guten und der bösen Engel noch keine Kluft befestigt. Eine ganz ähnliche Anschauung finden wir 1 Kön. 22, 19—22. etwa 50 Jahre nach Rehabeam; und ich gestehe, zwischen dieser Darstellung und der im Buche Hiob's keinen sehr wesentlichen Unterschied finden zu können, nur daß der Geist im Gesichte des Propheten Micha gleichsam wie zufällig hervortritt, in Hiob aber schon mehr der bestimmte Ankläger zu seyn scheint. Da aber die Begriffe über den Satan gewiß noch sehr fließend in jenem ganzen Zeitraume bis gegen die babylonische Gefangenschaft hin waren, so ist auf diesen Unterschied nicht sehr viel zu achten. Der Ausdruck Satan kommt zuerst 4 Mos. 22, 22. 32. [a]) und zwar dort als Zeitwort

---

a) In einem Stücke, das nach Ewald, Gesch. d. V. J. S. 130 ff. wohl schwerlich richtig dem vierten Erzähler zugeschrieben wird.

vor. Dort ist der Engel da, um Bileam bei einem Gott mißfälligen Vorhaben zu widerstehen. In 1 Kön. 22, 19—22. aber tritt ein Geist hervor, um den König Ahab zu einem Gott mißfälligen Entschlusse zu verleiten, während der Satan in Hiob bloß noch auf die äußeren Verhältnisse desselben, nicht aber auf seinen Geist und sein Gemüth einen Einfluß ausübt. Wir sehen, daß die Darstellung in Hiob von dieser Seite aus in der Mitte liegt, folglich auch auf eine frühere Zeit hinweist als die Darstellung in 1 Kön. 22, 19—22. Daß aber die Engel schon in der Zeit David's theils als schützende, theils als Unglück herbeiführende Geister betrachtet werden, sehen wir aus Ps. 91, 11. 12. und Ps. 35, 5. 6., zwei Psalmen, welche ohne Grund in eine spätere Zeit verlegt worden sind.

Wenn dagegen die Engel 5, 1. 33, 23. als solche Wesen betrachtet werden, welche die Angelegenheiten der Menschen vor Gott vertreten, so finden wir diese Vorstellung in größerer Bestimmtheit freilich erst Zach. 1, 12 f. 3, 1 f.; aber als Diener und Werkzeuge Gottes zum Dienste der Menschen werden ja die Engel überall betrachtet, und aus dieser Wendung und bestimmteren Modification ihres Zweckes läßt sich bei einer ihrer Natur nach so schwankenden Vorstellung gewiß kein sicherer Schluß auf die Abfassungszeit unseres Buches machen, da auch diese Vorstellung wie die des Satans der objectiven und festen Lehre sich lange entzog.

Größeres Gewicht hat man auf den Unsterblichkeitsglauben gelegt, welcher Hiob 19, 25 ff. verkündigt wird, weil man irrigerweise auch diese höhere Idee des Jenseits nicht dem israelitischen Boden entwachsen, sondern von anderswoher entlehnt glaubte. Gewiß mit Unrecht. Denn Ps. 16. 17., welche unstreitig von David verfaßt sind, sprechen auch diesen Glauben aus; und was soll die frühere Formel: „zu seinen Vätern versammelt werden", bedeuten, wenn nicht eine Ahnung des

Fortlebens im Schattenreiche darin lag? Und wie? Heidnische Religionen sollten geeigneter gewesen seyn, diesen Glauben zu erzeugen, als das Israelitenthum, welches sich doch unbestritten sonst an Licht und Klarheit auszeichnet? Es ist also meines Erachtens die Anschauung der jenseitigen Welt, welche wir im Buche Hiob antreffen, kein genügender Grund, an der Abfassung desselben um die Zeit Salomo's oder Rehabeam's irre zu werden.

Aber die Sprache, sagt man, ist das zweite, weit gewichtigere Bedenken, welches nöthigt, eine spätere Abfassungszeit anzunehmen. Es finden sich im Buche Hiob theils grammatische, theils lexikalische Formen, welche stark an das später eingedrungene Aramäische erinnern. Ich will sie sämmtlich, so viel sie mir aufgestoßen sind und sonst aufgeführt werden, hierher setzen.

Es finden sich als derartige Eigenthümlichkeiten:

1) 8, 8. רִישׁוֹן, wofür jedoch 15, 7. steht רִאישׁוֹן. Denselben Unterschied der Orthographie findet man aber auch bei רֵישׁ Sprüchw. 13, 18. רִישׁ 28, 19. und רֵאשׁ 30, 8.
2) 6, 27. רֵיעַ für das gewöhnliche רֵעַ 2, 11. 6, 14. 19, 21. 30, 29. 31, 9., wobei zu bemerken, daß auch in der ersten Stelle viele Handschriften das Jod weglassen.
3) 22, 29. und 33, 17. גֵּוָה, zusammengezogen statt גַּאֲוָה, welches 41, 6. vorkommt. Vgl. Jer. 13, 17. Dan. 4, 34.
4) 31, 7. מאוּם, jedoch das gewöhnlich verkürzte מוּם 11, 15.; vgl. Dan. 1, 4. Ketibh.
5) נִבְאוּ 30, 8., nach Art der Verba ל״א gebildet, wie תְּלָאוּם 2 Sam. 21, 12.
6) 39, 9 f. רֵים, ebenso Ps. 22, 22., sonst רְאֵם 5 Mos. 33, 17.
7) 41, 4. חִין für das gewöhnliche חֵן. Das Wort kommt sonst in Hiob nicht weiter vor. In Codex 168. Kenn. wird übrigens die gewöhnliche Form gebraucht.
8) 22, 2. סָכַן mit עַל. Dagegen mit לְ 35, 3., und ohne Vorwort 15, 3. 34, 9. Die Verwechselung des אֶל mit

פַּל kommt auch sonst vor Jes. 22, 15.; vgl. Ewald, ausf. Lehrbuch der hebr. Spr. S. 416. — Ebenso finden wir חָשָׁה = חוּשׁ 31, 5.; vgl. V. 9.

9) 24, 9. שֹׁד wie Jes. 60, 16. in der Bedeutung Mutterbrust, vgl. 5, 21. Uebrigens könnte auch die gewöhnliche Bedeutung möglicherweise beibehalten werden, wie es von Vulgata geschieht.

10) — שֶׁ für אֲשֶׁר 19, 29., was übrigens von Ewald bestritten wird. Jedenfalls steht es hier eben so vereinzelt, als wenn man es in 1 Mos. 6, 3. annimmt, wo es auch mit Patach steht, wie nur noch in den älteren Schriften Richt. 5, 7. 6, 19. Hohesl. 1, 7.

Als weitere, theils grammatische, theils lexikalische Eigenthümlichkeiten werden erwähnt:

11) 2, 10. קִבֵּל, das sonst nur einmal in Esra, dreimal in Esther und viermal in der Chronik vorkommt, doch auch schon Spr. 19, 20. in derselben Bedeutung: entgegennehmen. Auch Hiob 2, 10. ist ein dichterischer Satz.

12) 5, 2. und 21, 22. לְ als Bezeichnung des Accusativ, wie Ps. 135, 11. Klagl. 4, 5. Dieselbe Erscheinung treffen wir übrigens schon 1 Sam. 22, 7. 2 Sam. 3, 30. Jes. 11, 9., und sie kann um so weniger auffallen, als das Object voransteht. Ewald, kr. Gr. S. 594. Anm. Ausf. Lehrb. §. 292. e.

13) מִלָּה, welches übrigens schon 2 Sam. 23, 2. Ps. 19, 5. in davidischen Liedern und Spr. 23, 9. vorkommt. Es kann also nur hervorgehoben werden, daß von diesem Worte neben dem gewöhnlichen Plural מִלִּים 6, 26. 8, 10. 23, 5. 32, 15. 36, 2. 15, 3. 16, 4. 19, 2, 29, 9. noch dreizehn mal die aram. Form מִלִּין vorkommt, nämlich 4, 4. 12, 11. 15, 13. 18, 2. 26, 4. 32, 11. 14. 33, 8. 32. 34, 3. 35, 4. 16. 38, 2. Allein diese Pluralform findet sich schon in dem alten Liede Richt. 5, 10. und auch in Prosa 1 Kön. 11, 33., daher es nicht zu

verwundern ist, wenn wir sie in noch zwei anderen Wörtern Hiob 24, 22. 31, 10. antreffen. Vgl. Ewald ausf. Lehrb. §. 177. a.

14) 21, 28. נְדִיב im übeln Sinne Fürst = Tyrann. Ebenso jedoch auch Jes. 13, 2., vgl. 14, 5. 53, 9. Auf eine spätere Abfassung läßt sich hieraus offenbar nicht schließen.

15) 5, 1. 15, 15. קְדשִׁים in der Bedeutung „Engel", ein Wort, das wir nur noch Zach. 14, 5. in einem vorexilischen Stücke in dieser Bedeutung finden, und welches keinen Schluß auf das Zeitalter zuläßt, weil es im späteren Hebraismus nicht vorkommt. In Zacharias aber scheint der Ausdruck gerade von Hiob entlehnt.

16) 16, 19. שָׂהֵד, das überhaupt nur in dieser Stelle vorkommt und als aramäisches Wort 1 Mos. 31, 47., läßt ebenfalls keinen Schluß zu, da es den Dichtern eigen ist, sich seltener Wörter zu bedienen, und Hiob das gewöhnliche עֵד 10, 17. 16, 8. 19. auch kennt.

17) 18, 2. Ueber קִנְצֵי, welches Gesenius, Lehrg. §. 33, 3. als einen Chaldäismus betrachtete, s. Ewald, ausf. Lehrb. §. 65. b. 1. und seine Erklärung zu der Stelle, woraus hervorgeht, daß wir hier ein eigenthümliches Wort haben. So schon Schultheß und J. D. Michaelis.

18) 14, 20. 15, 24. תָּקַף kommt zwar nur noch im Prediger, Esther und Daniel vor, aber ob daraus auf spätere Abfassung oder nicht vielmehr auf einen früher seltenen und nur dichterischen Gebrauch des Wortes zu schließen sey, läßt sich sehr fragen.

19) 21, 2. 22, 3. חֵפֶץ in der Bedeutung Lust, Eifer, dann Bekümmerniß, Sorge, Angelegenheit, wie Jes. 44, 28. 53, 10. 58, 3. 13., kann am meisten auffallen. Doch kommt auch die gewöhnliche Bedeutung 31, 16. vor.

20) מִנָּה 7, 3., bestimmen, kommt außer den späteren Schriften dichterisch 4 Mos. 23, 10. Ps. 90, 12. 61, 8.

und in Prosa 1 Mos. 13, 16. vor. Wir sehen bloß, daß es später wie manche Wörter häufiger gebraucht wurde.

21) 22, 28. גָּזַר in der Bedeutung: bestimmen, entscheiden, beschließen. Diese Bedeutung kommt zwar nur noch in Daniel im Chaldäischen vor, kann aber als Seltenheit auch im früheren Sprachgebrauche sich gefunden haben.

22) 26, 9. אָחַז in der Bedeutung: verschließen, wie im Syrischen, jedoch besser mit Ewald und Stickel in der auch in 1 Kön. 6, 10. Neh. 7, 3. liegenden Bedeutung: einfassen. So auch Sept. und Vulgata.

23) זָחַל in der Bedeutung: sich fürchten, 32, 6., welche im Syr. und Chald. דְּחַל liegt. Allein diese Bedeutung ist hier unnöthig, und die hebräische: kriechen, sich scheu zurückziehen, welche Ewald annimmt, reicht hier vollkommen aus.

24) חִוָּה 15, 17. 32, 6. 10. 17. 36, 2., vgl. אַחְוָה 13, 17., findet sich auch dichterisch in der davidischen Zeit, Ps. 19, 3.

25) מוֹרֶה 36, 22. faßt zwar Ewald in der aram. Bedeutung: Herr, allein die hebr. Bedeutung: „Lehrer" Jes. 9, 14. Hab. 2, 18. Sprüchw. 5, 13. reicht vollkommen aus und dürfte dem Zusammenhange noch angemessener seyn.

26) הֱוֵה in der Bedeutung: fallen, ist nicht aramäisch, sondern nur der Verbalstamm von הַוָּה, das 6, 2. 30. 30, 13. vorkommt. Diese seltene Bedeutung ist hier bloß dichterisch angewendet.

27) זְעֵיר 36, 2., statt des gewöhnlichen מְעַט Hiob 10, 20. 15, 11. 32, 22. gebraucht, erinnert zwar an die aramäische Form, ist jedoch ebenso Jes. 28, 10. 13., und die Ableitung מִזְעָר Jes. 10, 25. 29, 17. 16, 14. 24, 6. gebraucht. Also läßt sich auch hierauf kein sicherer Schluß auf eine spätere Zeit gründen.

Als auffallend können aus dieser Zahl nur Nr. 1—7. und Nr. 19. betrachtet werden. Sämmtliche übrigen Fälle lassen sich auf den dichterischen Sprachgebrauch zurückführen. Wenn wir solcher Eigenthümlichkeiten oft mehrere in dem geringen Umfange eines einigen Psalmes, wie z. B. in Ps. 68. allein 13 *ἅπαξ λεγόμενα* oder eigenthümlich gebrauchte Wörter antreffen, so kann es uns nicht befremden, auf eine etwas größere Zahl ungewöhnlicher Formen und Bedeutungen in einem so umfangreichen Gedichte zu stoßen. Was aber die genannten acht Fälle betrifft, so sind die vier ersten im Buche Hiob nicht constant durchgeführt, wodurch die Vermuthung entsteht, daß ein früher Abschreiber sich diese Schreibweise erlaubt habe; der fünfte und sechste hat in den älteren Schriften selbst Analogien, der siebente kommt nur einmal vor und Nr. 19. dürfte sich eben so leicht auf eine mundartliche Verschiedenheit und seltene Bedeutung, wie auf eine spätere Zeit beziehen lassen. Denn daß im Norden Palästina's etwas verschieden gegen Jerusalem gesprochen wurde, hat man an dem Liede der Debora, am Hohenlied und Hoseas zu bemerken geglaubt. Ebenso dürfte sich aber auch die Mundart im Süden von der zu Jerusalem in einzelnen Formen unterschieden haben, wie das Buch Amos 5, 11. 6, 8. 10. zu erkennen gibt. Nehmen wir nun an, daß der Weise, welcher unsere Schrift verfaßt hat, etwa im Süden des Landes an der Karawanenstraße am unteren Ende des todten Meeres gewohnt habe, worauf seine Anspielungen auf ägyptische Verhältnisse (3, 14. 8, 11. 9, 26. 29, 18.), seine Kenntniß der in Arabien und Idumäa liegenden Goldbergwerke (28, 1—11.), seine genaue Beschreibung der Karawanen, die sich dort kreuzten (6, 19., vgl. Jes. 21, 14. Jer. 25, 23.), seine auf Anschauung gegründete Beziehung auf die Troglodyten (24, 1 ff. 30, 1 ff.), die plötzlichen Beduinenüberfälle (1, 13 ff.), die genauen Schilderungen der Wüstenverhältnisse und Anderes hindeuten: so können

uns die Eigenthümlichkeiten der Sprache, die im Verhältnisse zu dem Umfange der Schrift nicht sehr bedeutend sind, nicht als sichere Zeugnisse einer späteren Abfassung gelten, sondern wir werden vielmehr geneigt seyn, sie nur auf eine dialektische Verschiedenheit zurückzuführen. Aus der Entfernung des Verfassers von Jerusalem mag es sich auch erklären, daß das Buch, dessen Abschrift (vgl. Ewald S. 66.) sehr rein auf uns gekommen, lange Zeit nicht viel gelesen und vielleicht erst durch Amos eingeführt wurde, der es wenigstens zuerst in seinen Schriften benutzt. Hierbei dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß die Gegenden im Süden von Palästina neben Aegypten wegen der daselbst befindlichen Weisen sehr berühmt waren (1 Kön. 5, 10.), und daß namentlich auch die Themaniter in Idumäa sich hierin auszeichneten (Jer. 49, 7. Ob. 9. Baruch 3, 22. 23.). Der Zug der Bildung ging also vom Süden aus, wobei es nicht außer Acht zu lassen ist, daß Joab, als er zu David's Zeit einer weisen Frau bedurfte, sich nach dem Süden, nach Thekoa, wandte (2 Sam. 14, 2.), und daß die zu Salomo's Zeit als weise berühmten Männer, Ethan, Heman, Chalkol und Darda (1 Kön. 5, 11.) nach 1 Chron. 2, 6. sämmtlich aus dem Stamme Juda waren, also im Süden des Landes wohnten. Ist es denn nun nicht denkbar, daß gerade einer dieser Weisen, oder ein Schüler derselben, das Buch Hiob geschrieben habe? Oder liegt es außer den Grenzen der Wahrscheinlichkeit, daß in jener Zeit, wo der schriftstellerische Geist der Israeliten seine schönsten Blüthen entfaltete, von einem dieser Männer ein Werk verfaßt wurde, das zwar wegen der bald darauf folgenden stürmischen Zeiten weniger mochte gekannt und benutzt worden seyn, das aber von Amos beachtet und um seiner Vortrefflichkeit willen später in den Kreis der heiligen Schriften aufgenommen worden ist? Und wie denn der Unterschied des Weisen vom Priester und Propheten auch

später noch (Jer. 18, 18. Ezech. 7, 26.) festgehalten wurde, so weisen alle Spuren darauf hin, daß unsere Schrift weder von einem Propheten noch von einem Priester, sondern von einem Weisen verfaßt wurde, wie wir solche in Salomo und seinen berühmten Zeitgenossen finden.

Doch wenn man auch sich entschließen könnte, Hiobs Abfassung in der Zeit Salomo's oder Rehabeam's gelten zu lassen, so wird man doch die Reden Elihu's davon auszuschließen geneigt seyn, weil in ihnen Sprache und Darstellung verschieden, auch das Aramäische in größerer Fülle eingerückt sey. Hier ist nun freilich nicht zu verkennen, daß die einleitende Rede (32, 6—33, 7.) an einer gewissen umständlichen Breite leidet, welche uns gegen die sonstige Gedrängtheit auffällt. Ebenso muß man zugeben, daß in diesen Theil, namentlich im Anfange der Reden, sich mehr Aramäischartiges eingedrängt habe. Der erste Vorwurf dürfte sich aber dadurch erledigen, daß die Sitte der Höflichkeit der Jugend gegen das Alter, wie sie im Morgenlande geboten war (3 Mos. 19, 32.), den jüngeren Weisen nöthigte, seine Gründe zum Reden ganz ausführlich auseinander zu setzen, und daß in den Reden selbst eine solche Breite später nicht mehr auffällt. In Beziehung auf den zweiten Punkt aber ist selbst von Ewald, dem stärksten Gegner der Gleichzeitigkeit dieses Stückes, S. 214. des Commentars hervorgehoben worden, daß der Dichter jedem Redner gewisse Lieblingswörter und Weisen gebe. Sollte es nun so sehr auffallen, wenn er, als sehr kunstgewandter Schriftsteller, den Elihu mehr Aramäisches in seine Reden einmischen läßt, ihn, den er sichtlich, wenn nicht als einen eigentlichen Aramäer (vgl. בּוּז 1 Mos. 22, 21. und רָם 2 Chron. 22, 5. mit 2 Kön. 8, 28.), doch jedenfalls als einen in der Nähe der eigentlichen Syrer wohnenden Weisen einführt? Daß man aber zur Zeit David's und Salomo's mit den Syrern bekannt war, und folglich auch das Abweichende ihrer Sprache kannte,

wird aus den vielfachen Berührungen beider Völker und aus der Ausdehnung der israelitischen Grenzen zu dieser Zeit hinreichend erklärt werden können. Uebrigens bietet ja auch der unbestritten echte Theil (22, 28. 27, 8.) zwei an das Aramäische erinnernde Constructionen dar, gegen welche 36, 2. 12. 34, 8. nicht mehr so stark absticht. Sodann ist von Stickel, dessen Gründe überhaupt im Einzelnen noch lange nicht widerlegt sind, S. 258. seiner Schrift nachgewiesen worden, in wie vielen Stellen sich bei Wörtern, Wortbedeutungen, Phrasen und Verbindungsweisen die Reden Elihu's an die früheren selbst da anschließen, wo das Buch Hiob eigenthümlich im Ausdrucke ist. Der stärkste Beweis aber für die Gleichzeitigkeit der Abfassung dürfte in derselben Uebereinstimmung bei Elihu mit den Sprüchwörtern liegen, welche bei dem anerkannt echten Theile Hiobs nachgewiesen werden kann. Ich erlaube mir, die wichtigsten Berührungen der Reden Elihu's mit dem zweiten oder ältesten Theile der Sprüche hieher zu setzen, damit man sich sogleich von der Richtigkeit dieser Behauptung überzeugen kann. Gemeinsam ist beiden der eigenthümliche Gebrauch von יִתֵּן, „es gibt" (Hiob 37, 10., vgl. Sprüchw. 13, 10.). Der Gebrauch des Wortes הָפַךְ vom Sturze der Frevler (Hiob 34, 25., vgl. Sprüchw. 12, 17.), — תַּחְבּוּלֹת 37, 12. in derselben Bedeutung wie Sprüchw. 11, 14. 12, 5. 20, 18. בְהַשְׂכִּיל Hiob 34, 35., vergl. Sprüchw. 21, 11. יֹשֶׁר, Pflicht, Hiob 33, 23., vgl. Sprüchw. 14, 2. 11, 24. — מַעֲנֶה 32, 3. 5., vgl. Sprüchw. 15, 1. 23. 16, 1. 4. אֶכֶף Hiob 33, 7., vgl. אָכַף Sprüchw. 16, 26. u. s. w.

So auffallend aber diese Berührungen sind, so können sie doch weder bei dem einen noch bei dem anderen Schriftsteller aus Nachahmung abgeleitet werden, sondern vielmehr verrathen sich auch hierin wieder die Spuren eines gemeinsamen Zeitgeistes, unter dessen Einflusse beide Schriften entstanden sind. Da nun die Sprüchwörter

ihrem wesentlichen Theile nach — und dieser ist in dem zweiten Theile derselben (Kap. 10—22, 16.) unstreitig enthalten — auf Salomo nach Inhalt und Form zurückzuführen sind, und lediglich kein Grund vorhanden ist, von dieser constanten Ueberlieferung abzuweichen (1 Kön. 5, 11. Sprüchw. 10, 1. Pred. 12, 9.), so sind wir auch genöthigt, wie das übrige Buch Hiob die Reden Elihu's in dasselbe Zeitalter zu setzen und sie der salomonischen oder unmittelbar nachsalomonischen Zeit zuzuweisen, die aramäischen Sprachformen aber, von denen weder im Prologe noch im Epilog eine Spur vorkommt, in der Absicht des Verfassers zu suchen, seine Weisen ihre Heimath nicht ganz verleugnen zu lassen, wie denn auch der Dichter selbst seine Heimath im Süden des Landes durch ähnliche Verwechselungen wie Amos kund gibt. Denn wie dieser 6, 10. מְסָרֵף schreibt für מְשָׂרֵף, so ähnlich auch der Verfasser Hiobs סָפַק 34, 26. 37. statt שָׂפַק 27, 23. Jes. 2, 6.

Hiemit glaube ich auf eine unvorgreifliche Weise zu dem Ergebnisse gekommen zu seyn, die Abfassung Hiobs in die Zeit vor Jeremias und vor Amos und in die Zeit um Salomo zu setzen. Denn auch in dem Falle, daß es Jemand gelingen sollte, mit unumstößlichen Gründen nachzuweisen, daß die Sprüchwörter sämmtlich erst zur Zeit Hiskia's gesammelt worden seyen, wie es von einem Theile derselben überliefert ist (Sprüchw. 25, 1.), würden doch diese Sprüche dem Könige Salomo nicht abzusprechen seyn, und wir würden auch von dieser Seite wieder auf die Zeit Salomo's mit der Abfassung des Buches Hiob hingetrieben werden.

Wenn daher Herr D. Meier in Tübingen, der nach seinen Aeußerungen die Abfassung Hiobs mit Vatke in das fünfte Jahrhundert v. Chr., also in die Zeit Nehemia's, versetzen zu müssen glaubt, in den tübinger Jahrbüchern, wiewohl nur im Vorbeigehen, mich darüber zur

Rede stellt, daß ich in meiner Bearbeitung (S. 24.) a) noch einen etwas breiten Rahmen stehen ließ und die Abfassungszeit des Buches Hiob nicht später als in die Zeit Salomo's setzte: so kann ich nur wünschen, es möchte demselben gefallen, seine Gründe für dieses „sehr späte Zeitalter" des Buches näher auseinander zu setzen, damit das Publicum in den Stand gesetzt werde zu beurtheilen, auf welcher Seite die Wahrheit liegt. Ich meinerseits werde keinen Anstand nehmen, da mir die Wahrheit lieber ist als der anscheinend beste Irrthum, auf die andere Seite zu treten, sobald es mir nachgewiesen ist, daß alle Anzeichen dafür sprechen, das Buch Hiob seiner Abfassungszeit nach in ein so spätes Zeitalter zu setzen. Hierbei glaube ich aber erwarten zu dürfen, daß ein Vertheidiger der Abfassungszeit Hiobs um das fünfte Jahrhundert v. Chr. die Gründe nicht übergehe, welche gegen eine solche Auffassung sprechen. Namentlich ist dann nachzuweisen, wie in diesem gesunkenen Zeitalter der Litteratur ein so frisches, originelles Werk entstehen konnte, und wie eine solche Erscheinung geschichtlich zu begreifen ist. Es ist nachzuweisen, daß nicht Jeremias das Buch Hiob benutzt habe, sondern der umgekehrte Fall stattgefunden hat. Es ist nachzuweisen, daß die mit Hiob verwandten Stellen des Propheten Amos den Stempel der Ursprünglichkeit, dagegen die in Hiob den der Nachahmung an der Stirne tragen. Es ist nachzuweisen, wie in diesem Falle die auffallende Aehnlichkeit der Schreibart in Hiob und den Sprüchwörtern, welche doch kein anderes Buch so stark an sich trägt, zu erklären sey. Es ist endlich nachzuweisen, daß die Vorstellungen vom Satan, von den Engeln und ihrem Geschäfte, von der Unsterblichkeit, wie sie in Hiob auftreten, in der Zeit Salomo's und Rehabeam's,

a) Das Buch Hiob der Urschrift gemäß metrisch übersetzt und erläutert. J. G. Cotta'scher Verlag. 1842.

kurz in dem Zeitraume, der zwischen Salomo und Joel oder Amos lag, gar nicht vorhanden waren, noch auch vorhanden seyn konnten. So lange diese Anstände nicht vollständig gelöst sind, wird man es nicht verübeln wollen, gegenüber der bisherigen Kritik eine frühere Abfassungszeit Hiobs festzuhalten.

3.

Amalrich von Bena.

Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Ketzer.

Von
D. C. U. Hahn,
Diakonus zu Bönnigheim, K. R. Würtemberg.

Sehr schwer läßt sich in die verworrenen und einander vielfach widerstreitenden Berichte, die über die naturphilosophischen Ketzereien des pariser Lehrers der Theologie, Amalrich von Bena, auf uns gekommen sind, so viel Licht bringen, um hierüber ein bestimmtes Urtheil fällen zu können. Doch dürfte gerade deßhalb jeder Beitrag zu Aufhellung dieser Häresie willkommen seyn.

1. Lebensverhältnisse.

Amalrich war geboren in Bena, im Bezirke Chartres a), und kam als Lehrer der Theologie nach Paris b). Daselbst zeichnete er sich durch seine Dialektik aus und galt bald für einen der ausgezeichnetsten Lehrer. In diesem Urtheile

a) Guillaume le Breton bei Guizot (Collection de Memoires u. s. w. Paris 1820—1835. 8.) XI. S. 244. ... natif d'un lieu appelé Bène, dans le territoire de Chartres.

b) Crevier, Histoire de l'université de Paris (Paris 1761.). S. 304.

über ihn stimmen alle Nachrichten überein a). Damals war die Universität Paris in dem blühendsten Zustande b), und es ist nicht zu verwundern, daß sich auch viele wißbegierige Schüler um Amalrich sammelten und in seine Ansichten eingingen.

Obgleich er mit dem Kronprinzen Ludwig in genauer, freundlicher Verbindung stand c), so wurden doch seine Lehren verdammt und er, der zur Vertheidigung derselben nach Rom gereist war, nach seiner Rückkunft nach Paris zum Widerrufe genöthigt, worauf er bald, nämlich im Jahre 1209, aus Aerger und Kummer d) über diese Verdammung seiner Lehre starb.

Nach seinem Tode setzten seine Schüler e) noch Manches hinzu, was gewiß nicht von ihm herrührt, und wurden auf dem Concile zu Paris 1209 verurtheilt. Zehn von ihnen wurden vor den Thoren von Paris verbrannt,

---

a) Guillaume le Breton a. a. O. ... très-habile dans l'art de la logique. Chronic. Anonymi Laudun. Canon. bei Bouquet (Recueil des Historiens des Gaules et de la France. Paris 1818.) XVIII. f. 714.... vir quidem subtilissimus, sed ingenio pessimus fuit; in omnibus facultatibus, in quibus studebat, aliis contrarius inveniebatur.

b) Guillaume le Breton a. a. O. f. 243. Crevier a. a. O. S. 252.

c) Chronicon Anon. bei Bouquet a. a. O.: Item sciendum, quod iste magister Amalricus fuit cum Domino Ludovico, primogenito Regis Francorum, quia credebatur vir esse bonae conversationis et opinionis illaesae.

d) ex ira sagt Odoric. Raynaldus XIII. f. 171. Hurter II. S. 224.

e) Ueber seine Schüler sagt das Chron. Anon. ad ann. 1211. a. a. O.: Inter quos fuerunt praecipui Stephanus, presbyter parochialis de Corbolis, et magister Garinus, eiusdem castri capellanus, et magister Bernardus. Ebendaselbst ist auch die Rede von David von Dinant, der selbst bei dem Papste Innocenz III. wohl angeschrieben gewesen sey, aus dem aber Amalrich und andere Häretiker geschöpft haben sollen. Ueber einen gleichzeitigen, weniger bekannten pariser Lehrer, Simon von Tournay, finden sich Nachweisungen bei Gieseler II, 2. S. 350. Cramer VII. S. 99 f. Tennemann VIII, 1. S. 313. Du Plessis I. f. 125 f.

vier eingemauert, die Gebeine Amalrich's selbst, der in Folge seines Widerrufs ein christliches Begräbniß erhalten hatte, herausgegraben und außerhalb geweihter Erde in die Luft zerstreut a). Noch einmal wurden Amalrich's und seiner Schüler Ketzereien auf dem vierten lateranischen Concile verdammt und zwanzig Irrlehren derselben als solche bezeichnet b).

2. Kenntniß und Beurtheilung der Lehren Amalrich's.

Was die Kenntniß seiner Ansichten besonders schwer macht, ist

1) weil seine und seiner Schüler Ansichten in den Berichten der damaligen Zeit in einander fließen;
2) weil man beiden auch andere ketzerische Meinungen aufbürdete, welche sich damals in Frankreich verbreitet hatten, und
3) weil man diejenigen Schriften, aus welchen er seine Ansichten geschöpft haben soll, nicht kennt c) und

---

a) Chron. Turonense bei Martene (Amplissima Collectio. Paris. 1724.) f. 1046. ... ex quibus decem traduntur incendio, reliqui IV murali reclusione damnantur... feceruntque corpus illius a tumulo erui et velut hostem fidei extra locum fidelium procul poni. Guil. le Breton a. a. O. S. 246. ... et ses os et ses cendres furent dispersés dans le fumier. Chroniq. de S. Denis bei Bouquet a. a. O. XVII. f. 396. Chron. Anon. a. a. O.

b) Mansi (Sacror. Conc. nov. et ampl. Collect. Venet. 1778.) XXII. f. 1080. Odor. Raynaldus ad ann. 1215. XIII. f. 220, 221.

c) Vergl. Cramer VII. S. 105., welcher mit Thomasius der Ansicht ist, daß Amalrich seine Sätze aus den Schriften des Pseudodionysius und besonders aus dem Werke des Johannes Erigena im 9. Jahrhundert über die Natur der Dinge geschöpft habe. Damit stimmt auch Tennemann a. a. O. S. 321. überein, wenn er sagt: „Sie sind eben so wenig aus der platonischen, als aus der aristotelischen Philosophie, sondern unmittelbar aus dem Scotus Erigena geschöpft." Wie viel Amalrich mit Scotus Erigena gemein hat, ist offenbar. Man vergleiche nur seine pan-

namentlich zweifeln muß, daß er aus echten aristotelischen Schriften, wie gewöhnlich angenommen wurde, geschöpft habe a).

---

theistische Ansicht von Gott (de nat. div. I, 12.): Deus est principium, medium et finis... V, 20. Dedic. ad Max. Schol.: ita, ut et Deus omnia sit et omnia Deus sint. Auch in der Behauptung, daß der Unterschied der Geschlechter und die fleischliche Vermischung eine Folge der Sünde sey (de nat. div. II, 6.), daß nach der Auferstehung des Körpers, der aber als Geist, als der ursprüngliche geistige Körper auferstehen wird, die Verschiedenheit der Geschlechter aufhören wird (de nat. div. IV, 13. II, 6.) u. s. w., ist eine Uebereinstimmung mit den Lehren des Scotus nicht zu verkennen. Vergl. Schmid (der Mysticismus des Mittelalters u. s. w. Jena 1824.) S. 123 ff.; Tennemann a. a. O. S. 77. 81. u. s. w.; Helfferich (die christliche Mystik u. s. w. Gotha 1842.) II. S. 66. 73. 86. 102. 105. 109. u. s. w. Derselben Ansicht ist auch Hurter (Geschichte Papst Innocenz III.) II. S. 223.

a) Daß Schriften des Aristoteles, echte oder unechte, die zu der Häresie Amalrich's Veranlassung gegeben haben sollen, in Folge des Decretes der pariser Synode von 1209 verboten wurden, das berichten die Schriftsteller einstimmig. Chroniq. de S. Denis a. a. O. f. 397. Guil. le Breton a. a. O. S. 246. Dans ce temps on lisoit à Paris des ouvrages composés, dit-on, par Aristote et qui apprenoient la metaphysique. Ils avoient été récemment apportés de Constantinople, et traduits du grec en latin. Chron. Turon. ad ann. 1208. a. a. O. f. 1046. Chron. Rob. Altissiodorensis Praem. Canonici bei Bouquet XVIII. f. 279. Du Plessis (Collect. Iudic.) I. f. 132—135. Besonders interessante Aufschlüsse hierüber geben uns die Untersuchungen, welche mit eben so viel Gründlichkeit als Gelehrsamkeit Jourdain geführt hat, in Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes. (Paris 1819.) Er schließt dieselben, die hauptsächlich von S. 30—214. gehen, auf dieser letzten Seite mit folgenden Resultaten: 1. Que la sentence de 1209 ne frappoit que les livres de philosophie naturelle. 2. Que par cette dénomination il ne faut pas entendre la physique complète d' Aristote, mais l'abrégé fait par le juif... dont parle Albert, ou des extraits d' Avicenne ou d' Alyazel, publiés sous le nom du philosophe grec. 3. Que l'on ne connut d'abord

Im Allgemeinen können wohl Amalrich's Ansichten als eine Vereinigung der Scholastik und Mystik, aristotelischer und neuplatonischer Ideen bezeichnet werden.

Schon diejenige Irrlehre, welche ihm hauptsächlich, nach allgemeiner Uebereinstimmung der Berichterstatter, zur Last gelegt und um derentwillen er schon 1204 angeklagt wurde, trägt einen offenbar mystischen Charakter und findet sich, besonders als innige Vereinigung mit Christo, beinahe in allen mystisch-theologischen Systemen. Sie bestand darin, daß er behauptete, jeder Christ müsse sich für ein Glied Christi halten und daß Niemand könne selig werden, wenn er nicht dieser Ansicht beistimme. Offenbar konnte diese Lehre an und für sich auch für den orthodoxesten Katholiken durchaus nichts Anstößiges haben und konnte nur in der Bedeutung, die ihr gegeben wurde, in der Stellung, die sie im Systeme des Verfassers einnahm, und den Folgen, die aus ihr konnten gezogen werden, von der Kirche beanstandet werden. Einen verständlichen Wink gibt uns in dieser Beziehung der Chronikschreiber, wenn er beifügt, daß sie besonders deßwegen angefochten wurde, weil Amalrich mit vieler Kühnheit sie für so wichtig erklärte, als die Geburt und das Leiden Christi oder die anderen Glaubensartikel, unter welche er auch obigen Satz gezählt wissen wollte a).

la métaphysique que par de semblables extraits, et que la sentence de Robert de Courçon ne pouvoit frapper la métaphysique complète. 4. Enfin qu'on doit expliquer le texte de Guillaume le Breton, en admettant qu'à l'époque où il écrivoit, vers 1220, le texte grec de la métaphysique avoit été apporté en Europe et commençoit à être traduit. Vergl. Gieseler II, 2. S. 352. Obiges Verdammungsurtheil wurde zwar 1215 von dem Cardinallegaten Robert Courçon (Jourdain S. 206.) wiederholt, aber schon im April 1231 von dem Papste Gregor IX. (Jourdain S. 207.) eingeschränkt. Vergl. Du Plessis l. f. 133.

a) Guillaume le Breton a. a. O. f. 244. C' est pourquoi, dans la théologie même, il osa assurer constamment que tout Chré-

In dieser Ansicht von dem mystisch-theologischen Gehalte der Lehre Amalrich's bestätigt uns seine Entgegensetzung gegen die Verrichtung äußerer guter, von der Kirche gebotener Werke gegen die Verdienstlichkeit der gottesdienstlichen Ceremonien u. s. w., worin er mit den übrigen Ketzern, wenn auch aus anderem Grunde, übereinstimmte. Wenn nämlich die Albigenser wegen ihres Hasses gegen die Kirche und alle kirchlichen Einrichtungen überhaupt, die Waldenser wegen richtiger Erfassung der biblischen Lehre von der Unzulänglichkeit aller eigenen Bemühungen gegen so manche in der Kirche längst bestandene Ordnung auftraten, so liegt bei Amalrich der Grund in der Hervorhebung des Segens, den die innerliche Herzensverbindung mit Christo, der Christus in uns habe [a]). So sprach er sich, wie wir aus der Verdammung seiner Lehre durch das vierte lateranische Concil ersehen, gegen die Räucherungen in der Kirche, die Anrufung der Heiligen, die Bedeutung des Sacraments der Eucharistie aus [b]). Eine weitere Bestätigung finden wir

---

tien étoit tenu de croire qu'il étoit un membre du Christ; que personne ne pouvoit être sauvé s'il n'avoit cette opinion, pas plus que s'il ne croyoit pas à la naissance et à la passion du Christ, ou aux autres articles de la foi, parmi desquels il osoit dire audacieusement qu'on devoit compter celui-là. Chron. de S. Denis a. a. O. f. 396. Capefigue (Histoire de Philippe-Auguste. Paris 1829.) II. S. 198. ... il ajoutoit aux leçons des Popiliciens que tous et chacun des hommes étoient membres du corps de Christ.

a) Es versteht sich übrigens von selbst, daß auch Amalrich mit den übrigen Häretikern in der Entgegensetzung gegen den Papst und die römische Kirche übereinstimmte. Vergl. Du Plessis I. f. 130. Dicebat enim, quia Papa esset Antichristus, et Roma Babylon.

b) Mansi a. a. O. XXII. f. 1080. ... convictus est viginti errorum, quorum unus erat, corpus Christi non magis esse in sacramento eucharistiae, quam in qualibet alia re ... Thurificationem, qua in Ecclesiis utuntur, idololatriam vocabat. Guillaume de Nangis bei Guizot a. a. O. XIII. S. 104. ... ils di-

in seinem Pantheismus, indem er ausdrücklich lehrte, daß alle Geschöpfe zuletzt in Gott zurückkehren, gleichsam vergottet werden a).

Außer dieser mystisch-theologischen Richtung wird uns noch von einer anderen berichtet, welche sich in einem in Paris aus Anlaß dieser Häresie verdammten Buche *περὶ φύσεων* gefunden haben soll, und das bald dem Aristoteles, bald dem David von Dinant b), bald dem Amalrich selbst zugeschrieben wird c). So viel ist jedenfalls klar, daß diese Schrift es war, aus welcher Amalrich seinen Pantheismus zog.

Er behauptete nämlich, Gott sey Alles und Alles sey Gott, er werde, wie das Licht nicht an sich, sondern in der Luft gesehen werde, nicht an sich, sondern in den

---

soient ... que la confession, le baptême, l'eucharistie et les autres sacremens, sans lesquels il n'y a point de salut, ne seroient plus d'usage désormais, mais que chacun pouvoit être sauvé s'il étoit inspiré par la seule grâce intérieure du S. Esprit, sans aucun act extérieur. Vergl. auch Gieseler II, 2. S. 351.

a) Mansi a. a. O. XXII. f. 1080. Docebat omnes creaturas in fine in Deum redire et in ipsum converti, ut sint unum individuum cum ipso. Ptolemaei Lucensis ... Historia ecclesiastica (bei Muratorii Rerum Italicarum Scriptores. Mediol. 1723.) XI. f. 1122.

b) Tennemann a. a. O. VIII. 1. S. 325.

c) Diese Nachricht findet sich zwar in einem verdächtigen Schriftsteller (Chron. Fratris Francisci Pipini, Bonon. ord. Praed., bei Muratori a. a. O. IX.), dessen Schrift ziemlich geschmacklose und vielfach unrichtige Compilationen enthält (Muratori nennt ihn consarcinatorem sive honestum praedonem); allein sie verdient dennoch insofern Beachtung, weil man nur in ihr die subtilitates Almarici findet, von welchen so vielfach die Rede ist, weil die Specialitäten, welche der Verfasser in seinem Berichte aufführt, nicht wohl für völlig erdichtet können gehalten werden, und weil diese Ansichten mit seinem Pantheismus genau zusammenhängen. Du Plessis I. f. 128. gibt dasselbe aus einer späteren Schrift.

Geschöpfen gesehen. Den Ideen, welche in Gott seyen, komme nicht Ewigkeit zu, sondern sie erschaffen und werden erschaffen; Gott sey das Ende aller Dinge, weil Alles wieder in ihn zurückkehren werde, um in Gott unveränderlich zu ruhen a).

Außer diesen, wohl unzweifelhaft dem Amalrich zuzuschreibenden Ansichten werden ihm noch manche untergelegt. Zu den jedenfalls ihm angedichteten Meinungen gehören diejenigen, welche die Ketzer der damaligen Zeit, als ihnen eigenthümliche, vielfach aufstellten, weßwegen auch die Schüler Amalrich's von einem neueren französischen Schriftsteller, der sich sonst durch gründliche historische Forschungen auszeichnet b), irrigerweise geradezu den manichäisch gesinnten Häretikern zugezählt werden.

Hiezu rechnen wir ferner die weit verbreitete Ansicht, daß die Herrschaft des Vaters so lange als das Gesetz Mosis gedauert, daß die Ankunft Christi die Gültigkeit des alten Testamentes aufgehoben habe und daß das neue Gesetz nur bis jetzt bestanden habe, daß aber jetzt das

---

a) Chron. Pipini a. a. O. f. 632. Hic Amalricus asseruit ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari, quum secundum Augustinum nihil nisi aeternum atque incommutabile sit in mente divina. Dixit etiam, quod ideo finis omnium rerum dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo manebunt, et sicut alterius naturae non est Abraam, alterius Isaac, sed unius et eiusdem, sic dixit omnia esse unum Deum. Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit, quod, sicut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab Angelo, nec ab homine videtur in se, sed in creaturis. Ptolemaei Lucensis Historia eccl. a. a. O. f. 587. Mansi a. a. O. XXII. f. 1080. Vergl. Tennemann a. a. O. S. 320., der übrigens aus abgeleiteter Quelle seine Mittheilung macht.

b) Es ist dieß Capefigue a. a. O. II. S. 198. Ebenso Crevier a. a. O. Vergl. auch Du Plessis I. S. 128. ... magna ex parte a quibusdam Catharis traditi. f. 131. Hurter a. a. O. II. S. 225.

Ansehen des neuen Testamentes sein Ende nehmen müsse und daß die Zeit des heiligen Geistes beginne, in welcher die Beichte, die Taufe, das Abendmahl und Aehnliches nicht ferner statthaben, sondern ohne jeden äußeren Act nur der werde selig werden, der innerlich von der Gnade des heiligen Geistes erfüllt seyn würde a). Es ist offenbar, daß der letzte Theil dieser Behauptung, welche unzweifelhaft dem Amalrich zugehört und einen wesentlichen Bestandtheil seines Systems bildet, mit einer anderen montanistischen Richtung irrig in Verbindung gesetzt wurde.

In Beziehung auf andere Ansichten, welche dem Amalrich zugeschrieben werden, muß es unentschieden gelassen werden, ob sie von ihm oder von seinen Schülern herrühren, z. B. daß kein Geschlechtsunterschied stattgefunden hätte, wenn Adam nicht würde gesündigt haben, und daß es in der Auferstehung keine zwei Geschlechter geben

a) Guillaume le Breton a. a. O. bei Guizot IX. S. 244. Parmi d'autres erreurs ils s'efforçoient impudemment d'affirmer que le pouvoir du Père avoit duré tant que la loi de Moïse avoit été en vigueur, que la venue du Christ avoit aboli la haute autorité de l'ancien testament et que la nouvelle loi a été en vigueur jusqu'à ce temps. Ils disoient qu'à l'époque où nous étions, devoit finir l'autorité du Nouveau Testament et que le temps du St. Esprit commençoit, que dans ce temps la confession ... ne devoient plus avoir lieu u. s. w. Guillaume de Nangis bei Guizot XIII. S. 103. 104. Vergl. Gieseler II, 2. S. 351. Tennemann a. a. O. S. 318. 319. Wer den heiligen Geist habe, d. h. wer ein wahres, lebendiges Glied des Reiches sey, in welchem der Paraklet die Herrschaft führe, der habe schon den Himmel — geht natürlich aus obiger Ansicht hervor. Vergl. auch Du Plessis I. f. 130. ... qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, haberet in se Paradisum: qui vero mortale peccatum, haberet infernum in se, sicut dentem putridum. Ein solcher kann auch nicht mehr sündigen, oder bei ihm verliert wenigstens die Sünde ihren Stachel. Ebend.: Si aliquis est in Spiritu S. et faciat fornicationem ... non est ei peccatum, quia ille Spiritus, qui est Deus, est in eo.

werde a), daß die Liebe von solcher Wichtigkeit sey, daß eine Handlung, die sonst eine Sünde seyn würde, aus Liebe gethan, aufhöre, eine Sünde zu seyn b), daß er die Auferstehung des Fleisches, das Paradies und die Hölle geleugnet habe c), daß Gott ebenso in Ovid, wie in Augustinus geredet habe und anderes Aehnliches d).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Amalrich ein bedeutendes Glied in der theologischen Entwickelung der damaligen Zeit war, von dem aus manche Erscheinungen

a) Ptolemaei Luc. Hist. eccles. bei Muratori a. a. O. XI. f. 587. ... quod, si homo non peccasset, in duplicem sexum partitus non fuisset nec generasset, sed sicut Angeli multiplicati fuissent, et quod in resurrectione non erit duplex sexus, et etiam multa similia abominabilia. Chronic. Franc. Pipini bei Muratori IX. f. 632. Mansi a. a. O. XXII. f. 1080.

b) Chron. Franc. Pipini bei Muratori IX. f. 632. Dixit etiam, quod in caritate constitutis (wahrscheinlich so viel als die den Paraklet haben) nullum peccatum imputabatur, unde sub corporali specie pietatis sequaces eius omnem turpitudinem libere committebant. Guillaume le Breton bei Guizot XI. S. 244. Ils étendoient tellement la vertu de la charité qu'ils disoient que, si l'action qui autrement seroit un péché étoit faite en vue de la charité, elle cessoit dêtre un péché. C'est pourquoi ils commettoient, au nom de la charité, des vols, des adultères et autres voluptés du corps, et promettoient aux femmes avec lesquelles ils péchoient, et aux simples, qu'ils trompoient, l'impunité de leur péché, annonçant Dieu comme bon seulement et non comme juste. Guillaume de Nangis bei Guizot XIII. S. 104. Du Plessis I. f. 131. Hurter a. a. O. II. S. 224.

c) Mansi a. a. O. XXII. f. 1080. Negabat resurrectionem corporum, paradisum, infernum. ... Wie andere Ketzer, sollen seine Schüler behauptet haben, daß die Offenbarungen, welche der h. Geist in ihnen wirke, nichts Anderes, als die Auferstehung der Todten sey. Inde semet ipsos iam resuscitatos asserebant. Vergl. Gieseler II, 2. S. 351.

d) Mansi a. a. O. XXII. f. 1080. Deum sic locutum fuisse in Ovidio, sicut in Augustino. Du Plessis I. f. 130.

in der Mystik sowohl, als in der Scholastik eine Erklärung finden, und daß es zu weit gegangen war, seine Lehre eine insana a) zu nennen b).

3. Die Verurtheilung Amalrich's und seiner Lehre durch die Synode von Paris 1210,

aus Martene, Thesaurus Anecdot. IV. f. 163.

Hae sunt Haereses, pro quibus quidam sacerdotes et Clerici Parisiis igne examinati et consumti sunt, quia inventa est in illis iniquitas. Ex MS. Viconicasi. 1210.

In hunc modum detrahebant creatori qui creatura erant. Auctoritas sancta sic loquitur, opera Trinitatis sunt inseparabilia. Hi e contra. Pater a principio operatus est sine Filio et Spiritu Sancto usque ad eiusdem Filii incarnationem. Item auctoritas, solus Filius incarnatus. Hi e contra. Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus Sanctus in nobis quotidie incarnatus. Item auctoritas, Omnia sub solo vanitas. Hi e contra. Omnia unum, quia quicquid est, est Deus. Unde quidam eorum nomine Bernardus ausus est affirmare se nec posse cremari incendio, nec aliquo torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo, quod erat, se Deum dicebat. Tum Deus visibilibus erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus videri poterat extrinsecis. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare: cum e contra dicat auctoritas: accedit Verbum ad elementum et fit Sacramentum. Quod sic ex-

a) Mansi a. a. O. XXII. f. 982. ... cuius doctrina non tam haeretica censenda est, quam insana.

b) Ueber die weite Verbreitung dieser Irrlehre finden wir aus Caesarius Heisterbachensis (Histor. illustr. mirac. V, 22.) Notizen bei Du Plessis I. f. 131. ... cum ipsis haereticis circuierunt Episcopatum Parisiensem, Lingonensem, Trecensem et Archiepiscopatum Senonensem in tribus mensibus et quamplures de eorum secta invenerunt.

posuerunt: id quod ibi fuerat prius, formis visibilibus prolatione verborum subesse ostenditur. Item Filius incarnatus, i. e. visibili formae subiectus; nec aliter illum hominem esse ac Deum, quia unum ex eis cognoscere voluerunt. Item Spiritus Sanctus in eis incarnatus, ut dixerunt, eis omnia revelabat: et haec revelatio nihil aliud erat, quam mortuorum resurrectio. Inde semet ipsos iam resuscitatos asserebant; fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiae mentientes subiacere. Item de meritis praesumentes, gratiae derogantes, mentiti sunt bonorum baptismatis non egere parvulos ex eorum sanguinibus propagatos, si suae conditionis mulieribus carnali possent copula misceri. Item Filius usque nunc operatus est, sed Spiritus Sanctus ex hoc nunc usque ad mundi consummationem inchoat operari.

Huius opinionis hominum 4 sacerdotes, 2 diaconi, tres subdiaconi comprobantur extitisse, qui XVIII. calendas Dec. iuxta S. Honorati basilicam degradati, XII. calendas mensis nom. infelici martyrio a seculo migraverunt.

Decreta magistri Petri de Corbolio, Senonensis Archiepiscopi, Parisiensis episcopi et aliorum episcoporum Parisiis congregatorum super haereticis comburendis et libris non catholicis penitus destruendis.

(Bei Martene a. a. O. IV. f. 166.)

. . . Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Et hoc sub poena excommunicationis inhibemus. Apud quem invenientur quaternuli Magistri David a natali Domini in antea, pro haeretico habebitur. De libris theologicis scriptis in Romano praecipimus, quod episcopis diocesanis tradantur.

4.

Rechtfertigung der 21. Frage des heidelberger Katechismus [a]).

Von
Fr. Giesebrecht,
evang.-luth. Prediger zu Mirowin in Mecklenburg-Strelitz.

In den theologischen Studien und Kritiken 1843, Heft 3. S. 828 u. s. w. heißt es: „Im heidelb. Katechismus, Fr. 21. — fehlt — das eigentliche Hauptmoment, das Wesen des Glaubens, und das ist das subjective Aneignen oder das persönliche Assimiliren seiner selbst mit Christo, dem Objecte, welches aber dadurch zum wahren Subjecte des Individuums erhoben wird: „ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus in mir." Treffend hat dieses Zwingli angedeutet (de vera et falsa religione): annon spiritualiter edimus Christi corpus, cum ipsum credimus pro nobis caesum, eoque fidimus? Die fiducia ist das Secundäre, die nächste Folge des Glaubens, in einer bestimmten praktischen Beziehung; sie gehört nicht unmittelbar zum Begriffe des Glaubens, sie ist etwas rein Passives, besteht daher oft sogar ohne den wahren Glauben b) und übt darum auch keine regenerirende Kraft an dem Menschenherzen aus, wie tausend Beispiele täglich lehren, da ein Sünder die fiducia hat, aber dem ungeachtet in der Sündenknechtschaft bleibt. Das ist der faule Trost

---

a) Dem Referenten liegt die lat. Uebersetzung des heidelb. Kat. in dem corpus libr. symb. von Augusti vor.

b) Wie kann sie denn Folge des Glaubens seyn?

so Vieler, aus falscher Erkenntniß hervorgegangen, und die Gewissen werden unverantwortlich zur Ruhe gelegt. Darum verwirft das Tridentinum in diesem Stücke, wenn auch nicht in unserem Sinne, mit vollem Rechte (sessio VI. can. 12.) die Ansicht: fidem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur. Die fiducia ist nur ein Sich auf Christum verlassen, wie sich einer seinem Arzte anvertraut. Die fides salvificans ist unendlich mehr — jene kann rein äußerlich und negativ seyn, ein Aufhören des Zweifels und Mißtrauens gegen eine Person; die fides ist innerlich, positiv, persönlich, und schließt eben so sehr eine Spontaneität (ein in sich Verarbeiten, Thun und Festhalten), als eine Receptivität (ein Empfangen und Annehmen) in sich. Die fiducia ist mehr oder minder sentimental, eine Gefühlssättigung; die fides ist energisch, Willensbethätigung, innere That, aber nicht bloß Analogie des Beifalls, sondern mehr der physischen Aneignung der Erhaltungselemente des Körpers. Der Glaube ist jedenfalls active Kraft, und zwar eine mit der Eutonie des ganzen menschlichen Organismus aufs engste zusammenhängende. Daher die Entnervten weder des Glaubens noch der Liebe und der Poesie fähig sind."

Es ist ganz Recht, wenn man kurz die ganze Kraft des wahren Glaubens schildern will, zu sagen, er sey das subjective Aneignen Christi oder das persönliche Assimiliren seiner selbst mit Christo, wenn man nicht lieber sagen will, er sey Christi Assimiliren der glaubenden Person mit sich selbst. Der, in welchem Christus lebt, hat Vergebung der Sünden, ist wiedergeboren, hat Kraft zur Heiligung, überwindet die Welt, achtet den Tod für Gewinn, ist der ewigen Herrlichkeit gewiß u. s. w. Die Schrift nennt das auch: Christum anziehen, ein Geist mit ihm werden u. s. w. Daß aber eine solche Ansicht vom

Glauben, dem speciellen, auf Christi Person sich beziehenden, dem heidelberger Katechismus gar nicht fremd ist, zeigt z. B. die Antwort auf die vorangehende 20. Frage, in der von einem Christo inseri vera fide die Rede ist. Solche Definition vom Glauben aber stellt nicht das Hauptmoment desselben auf, sondern faßt alle das Wesen des Glaubens konstituirenden Momente, ohne sie einzeln aufzuzählen, in nuce zusammen. Unter diesen aber ist nach der Lehre nicht bloß des heidelberger Katechismus, sondern der Reformatoren in beiden Schwesterkirchen und der ihnen folgenden Kirchenlehrer — und das mit vollem Rechte — die fiducia als das hauptsächlichste, unmittelbar zum Begriffe des Glaubens gehörende Moment, nicht aber als das Secundäre, die nächste Folge des Glaubens betrachtet worden. Die angeführte Stelle aus Zwingli ist kein Gegenzeugniß, da sie das credimus ja auch noch durch das fidimus erklärt und verstärkt. Nicht schwer auch würde es seyn, von anderen Reformatoren, ungeachtet ihrer starken Betonung der fiducia, ganz übereinstimmende Stellen beizubringen. Es ist schon so oft, z. B. von Melanchthon in seinen locis, den Römischen gegenüber, zur Erhärtung der fiducia als des Hauptmomentes auf den etymologischen Zusammenhang von fiducia mit fides, von πεποίθησις mit πίστις u. s. w. hingewiesen worden, daß dieß hier nur angedeutet werden kann. Wenn nun der heidelberger Katechismus diese fiducia, und zwar mit der evangelischen Kirchenlehre überhaupt in der vollkommensten Uebereinstimmung, in der bezeichneten Frage beschreibt als eine a spiritu sancto per evangelium in corde accensa, so sollte man wenigstens in der evangelischen Kirche allgemein erkennen, daß diese niemals ohne den wahren Glauben bestehen könne, immer eine regenerirende Kraft haben müsse, niemals faulen Trost geben, niemals rein äußerlich und negativ seyn könne,

sondern immer ganz innerlich und entschieden positiv seyn müsse. Man sollte nicht mehr nöthig haben, wie Chemnitz den Römischen, zu sagen (exam. conc. Trident., de fide iustif.): Non de Epicuraea persuasione, pollicente sibi in perseverantia scelerum impunitatem, quaestio est; illis enim non dubitationem, sed certam asseverationem irae divinae, nisi convertantur, proponimus. Wer aber eine solche Epicuraea persuasio für eine a spiritu sancto in corde accensa fiducia halten könnte, den würde auch nichts an der Einbildung hindern, daß Christus in ihm lebe, während ungebrochen sein alter Mensch in ihm fortlebt, so daß hier nicht minder, als dort, der faule Trost stattfände. Es ist ja auch aus der Schwärmergeschichte hinlänglich bekannt, zu welchen Ausschweifungen sich der vermeinte Antrieb des inwendigen Christus schon hat hinreißen lassen. Zwischen einem Sich auf Christum verlassen und einem Sich seinem Arzte anvertrauen ist aber, von Anderem abgesehen, schon der große Unterschied, daß der Arzt oft beim besten Willen nicht helfen kann, während Christus zwar allemal helfen kann und will, aber wirklich hilft nur dem, der mit der fiducia, a spiritu sancto in corde accensa, zu ihm seine Zuflucht nimmt, welches niemals thut der, welcher, von seinem Krankenlager aufzustehen, keine Lust hat. Nimmermehr kann dem Tridentinum in irgend welchem Sinne Recht gegeben und damit die Frucht so vielen Schweißes und Blutes der Edlen aufgegeben werden, wenn es die Cardinallehre der Reformation verwirft: fidem i u s t i f i c a n t e m nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur. Auf i u s t i f i c a n t e m ist der Ton zu legen. Es ist nämlich die fides nicht bloß iustificans und damit salvificans, sondern dann auch sanctificans und glorificans, anderer Eintheilung hier zu geschweigen, wo nicht die ganze Lehre vom Glau-

ben vorgetragen werden kann. Zwischen diesen Thätigkeiten des einen und selben Glaubens ist zu unterscheiden. Daß nun der heidelberger Katechismus diese Unterscheidung und Auseinanderlegung unterlassen habe, kann ihm nicht zum Vorwurfe gemacht werden, weil ein Katechismus nicht eine vollständige Dogmatik seyn kann und beim katechetischen Unterrichte vor Allem der Grund recht fest gelegt werden muß. Ist aber nach dem Ausdrucke älterer Theologen die fiducia die anima fidei, so that der heidelberger Katechismus recht und weise, diese besonders hervorzuheben. Er hat, wenn nicht ausschließlich, doch vorzüglich, wie es seine ganze, so treffliche, Anordnung mit sich brachte, hier die fides iustificans und salvificans vor Augen. Das Schwierigste ist, einen auf den rechten Weg zu bringen; ist das geschehen, dann hilft sich der Wanderer leichter selbst weiter. Wer erst durch den wahren Glauben gerechtfertigt und beseligt ist, der braucht nur auf dem betretenen Wege fortzugehen, um geheiligt und verherrlicht zu werden, indem er sich aus sich selbst immer mehr heraus- und in Christum immer mehr hineinlebt.

Die römischen Gegner der Reformation haben bis diese Stunde nicht aufgehört, unseres Fiducialglaubens, in Trient (sessio VI.) eine vana et ab omni pietate remota fiducia genannt, zu spotten, weil sie mit den Tridentinern ihren Pelagianismus oder Semipelagianismus, die Grundlage ihres ganzen Systems, nicht aufgeben wollen. Zu dem Ende vermengen sie den Glauben und die Liebe, die Rechtfertigung und Heiligung, statt sie zu verbinden, wie die Reformatoren thaten, welche die Liebe aus dem Glauben und die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen ließen. Manche protestantische Mystiker sind, getrieben von nicht hinlänglich erleuchtetem Eifer, zur Heiligung anzureizen und jene Epicuraea persuasio abzu-

wehren, den Gegnern der Reformation in solcher Vermengung nachgefolgt, und es ist bekannt, wie nicht selten solche mystische Tendenzen, welche, unabhängig von der äußeren Geschichte und dem äußeren Worte, pantheistisch den Christus in uns aus dem eigenen Herzen emporwachsen lassen, wie verschieden sie auch auf den ersten Blick scheinen, mit den pelagianischen des sogenannten gesunden Menschenverstandes zusammentreffen zur Verdunkelung der Rechtfertigungslehre, welche in dem Zeitalter der Reformation arx totius Christianismi genannt wurde. Solcher Verdunkelung von dieser oder jener Seite her kann nur gewehrt und damit dem wahren und vollen Assimiliren mit Christo, seinem heiligen und weltüberwindenden Leben in uns die Pforte stets offen erhalten werden, wenn man an der fiducia, welche ganz persönlich ist, auch nach der Frage 21. des heidelberger Katechismus a), als der sola, qua iustificamur, festhält und dem Glauben, ob er auch im Ganzen, wie ihm gebührt, geehrt wird, nicht ein wichtiges Moment als unberechtigtes absprechen läßt, welches zu wichtigen Lehrzwecken gerade zu anderer Zeit besonders hervorzuheben ist.

Der Mensch kann sich nicht eher wirklich mit Christo assimiliren, bevor er seiner gänzlichen dissimilitudo mit ihm sich bewußt geworden ist. Im Schmerze der Buße sinkt alles pelagianische Selbstvertrauen dahin. Aus sich selber kann er die Freudigkeit nicht nehmen, welche unentbehrlich ist, um das neue Leben anzufangen. Da verheißt ihm das Evangelium um Christi willen Vergebung. Er ergreift diese Verheißung und mit ihr Christum selber,

a) — certo statuens non solum aliis, sed mihi quoque remissionem peccatorum, aeternam iustitiam et vitam donatam esse idque gratis ex Dei misericordia propter unius Christi meritum.

der sie gibt und in dem sie erfüllt ist, er ergreift sie in der fiducia, a spiritu sancto in corde accensa. Der Anfang des subjectiven Aneignens geschieht also gerade durch die proscribirte fiducia. Er weiß sich nun gerechtfertigt und, da die Sünde, als allein von Gott scheidend, auch allein unselig macht, nachdem sie vergeben und getilgt, auch selig und fröhlich, weil wieder in die Gemeinschaft Gottes eingetreten. Und diese fiducia, diese, wie Luther — gewiß kein Mann weichlicher Sentimentalität — sagt, lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, welche fröhlich, trotzig und lustig macht gegen Gott und alle Creaturen, sollte mehr oder minder sentimental seyn, eine Gefühlssättigung seyn, sollte der Energie ermangeln, sollte mit der Eutonie des ganzen menschlichen Organismus nicht aufs engste zusammenhangen, sie, welche diese Eutonie gerade erst wieder herstellt? Nicht zur Entnervung führt sie, sondern zum Heldenthum und Martyrthume. Zuvor ergriffen von Christo, ergreift der Sünder Christum und tritt sofort aus der Receptivität in die Spontaneität über. Durch diese fiducia, die anima fidei und darum, wo es nicht auf besondere Akribie ankommt, für den ganzen Glauben stehend, erfährt er die Liebe des Erlösers, welche ihm so lange verhüllt war, als er im Sündenschmerze an der Vergebung zweifelte, und diese Erfahrung entzündet Dank und Gegenliebe. So geht nun aus dem rechtfertigenden Glauben die Liebe hervor und die fides iustificans et salvificans wird sanctificans. Die römischen Gegner ließen bekanntlich der Rechtfertigung die Liebe vorangehen und diese jene mitbewirken. Sie meinten, der Glaube entlehne die Kraft zu rechtfertigen von der Liebe, der subjectiven des Menschen nämlich, und nannten diesen Glauben fides formata, die sie der fides sola der Reformatoren entgegenstellten. Da blieb kein Raum für die fiducia, worauf die Reformatoren drangen, welche

lehrten, der Glaube, gleichbedeutend mit der fiducia, welche die Momente der notitia und des assensus zwar voraussetzt, aber nicht zu eigentlichen Mitbewirkern der Rechtfertigung hat, rechtfertige allein deßwegen, weil er Christum, der uns von Gott zur Gerechtigkeit gemacht ist, ergreife und sich aneigne, und wenn die Rechtfertigung abhängig seyn solle von der Liebe, müsse sie immer ungewiß bleiben, weil man nicht gewiß seyn könne, daß diese Liebe groß genug dazu sey, daher denn auch die Römischen sich nicht scheuten, zu lehren, daß man an seiner Seligkeit zweifeln solle. Erst im Herzen des gerechtfertigten Sünders kann Christus als alleiniger Quell wahrer Heiligkeit Wohnung machen und ihn sich assimiliren und in sein Bild verklären. Der höchste Gipfel solcher Verklärung ist aber die glorificatio nach dieser Zeit. Was nun für die fides iustificans et salvificans die fiducia ist, das ist für die fides sanctificans et glorificans die Liebe, welche, wenn's zum Schauen kommt, das Kleid des Glaubens ablegt. Daher wird in der Schrift nicht bloß dem Glauben, sondern auch der Liebe zugeschrieben, daß sie Christum im Herzen wohnend mache (Evg. Joh. 14, 23.; Ephes. 3, 17.). Weil nun aber die fiducia nicht äußere Stütze etwa nur, sondern wesentliches, inneres Hauptmoment des wahren Glaubens ist, kann ihre ἐνέργεια nicht durch den Hinzutritt der Liebe in den Ruhestand versetzt werden und sie hiemit aufgehört haben, dem Glauben immanent zu bleiben. Damit wäre die Identität des rechtfertigenden und heiligenden Glaubens zerstört und die Continuität der Glaubensentwickelung durchbrochen. Wie der Baum fort und fort bei seinem Weiterwachsen in allen Zweigen, Blättern und Früchten seinen Lebenssaft aus der Wurzel zieht und ohne dieselbe nicht leben könnte, so zieht der Glaube, zu welchen Höhen der Heiligung und Verklärung in Christi Bild er auch im

Fortgange des geistlichen Lebens führe, fort und fort aus der fiducia seine Lebenskraft. Nur in dem Maße kann Christus, der neue Mensch, mehr und mehr in uns Gestalt gewinnen, als der alte in täglicher Buße immer mehr stirbt, und so müssen wir immer von neuem wieder in der fiducia, a spiritu sancto accensa, zu dem, durch seinen Tod uns gerecht und selig machenden, Erlöser hineilen, in ihm acquiesciren, nicht, um uns jener epicuräischen persuasio, welche mit der Wirksamkeit des heiligen Geistes absolut unvereinbar ist, hinzugeben, sondern die Flamme der Liebe neu zu entzünden und damit erhöhte Kraft zu gewinnen, der Krone des Lebens nachzuringen und in Christo wie für ihn zu leben und zu sterben. Die fiducia ist nicht bloß der Anfang des wahren und lebendigen Glaubens, als selbst eines Werkes, das Gott in uns wirkt, sondern der bleibende Quellpunkt desselben und mit ihr würde ihm das Herz ausgeschnitten werden. Die Verfasser des heidelberger Katechismus haben also in dogmatischer, wie pädagogischer Hinsicht sehr wohl daran gethan, daß sie, wo Prägnanz und Kürze nöthig war, den Hauptaccent auf die fiducia, a spiritu sancto in corde accensa, legten bei Erklärung, was der wahre Glaube sey.

Dasjenige Vertrauen aber, welches mit allen anderen einzelnen Tugenden aus dem wahren Glauben als seine nothwendige Frucht und Folge hervorgeht, hat nicht die Vergebung der Sünden zum Objecte, wie die als Hauptmoment den Glauben mitconstituirende fiducia, von welcher hier gehandelt wurde, sondern etwa den Schutz Gottes in Gefahren, seine Fürsorge fürs zeitliche Durchkommen u. dgl. m.

Recensionen.

Zur Theologie der griechischen Philosophen.

Lucius Annaeus Cornutus de natura Deorum. Ex schedis Iohannis Bapt. Casp. D' Ansse **de Villoisón** recensuit commentariisque instruxit **Fridericus Osannus**, professor litterarum antiquarum Gissensis. Adiecta est Iohannis de Villoison **de theologia physica stoicorum** commentatio. Gottingae prostat in libraria Dietericiana MDCCCXLIV. (Pagg. LXX und 616. gr. 8.)

Da uns hier ein deutscher Philolog mit der Frucht lebenslänglicher Studien eines großen französischen Kritikers beschenkt, so fordert dieß zuvörderst zu der Frage auf, wie das Verhalten der litterarischen Hauptvölker zu den Religionen und Theologien des Alterthums sich **neuerdings** gestaltet habe. Natürlich können und sollen hier nur Winke gegeben werden.

Das lebendige Interesse, welches die Franzosen neuester Zeit an diesen Gegenständen genommen haben, wird durch die Schriften von Benjamin Constant [a]), Cousin, Emeric David, Raoul Rochette, Lajard, Burnouf, Le Bas, Lenormant, de Witte Guigniaut u. A. hinlänglich beur-

a) dessen Werk De la Religion, Paris 1823—1833, ausgehend von einem sentiment interieur de la Religion und mit politischen Absichten geschrieben, neuerlich in der Biographie universelle. Tome LXI. p. 314—316. einen sehr scharfen Gegner erhalten hat.

kundet, und mit welcher Einsicht und Umfassung dieses ganze Gebiet im heutigen Frankreich betrachtet wird, kann schon allein des zuletzt genannten Gelehrten Uebersicht der Perioden der Mythologie a) beweisen. Eine ähnliche Empfänglichkeit und Fähigkeit für diese Studien zeigt sich unter den neueren italienischen Alterthumsforschern, wobei ich nur an die Schriften von Lanzi, Jorio, Inghirami, Vermiglioli, Avellino, Maggiore Gargallo-Grimaldi, Rossellini, Serradifalco, Della Marmora u. A. zu erinnern brauche. Unter den Engländern neuester Zeit scheint der Sinn für antike Mythologie und Theologie, wo nicht erloschen, so doch befangen worden zu seyn. Von der großartigen Weise, wie ehemals Cudworth alle Systeme der alten Philosophie und Theologie aufgefaßt hatte, kann jetzt gar nicht mehr die Rede seyn; scheint doch selbst der weite freie Blick eines Will. Jones nicht mehr so recht anerkannt, der über alle Religionen der Welt bis ins ferne Indien getragen hatte, so wenig als der Ernst und Tiefsinn, womit ein Colebroke in die ältesten Religionsurkunden eingedrungen war, obschon der echt antike Sinn, in welchem der tüchtige Payne Knight die Mythologie der Griechen und Römer mit den Kunstdenkmälern zu vereinen verstand, seinen unschätzbaren Werth behält, und Dodwell's b) Reisen und Untersuchungen in den classischen Ländern enthalten scharfsinnige Versuche, die natürlichen Quellen alter Religionen zu entdecken. — Aber seitdem bleiben in England die Forschungen der Nachbarvölker

a) La Mythologie considérée dans son principe, dans ses éléments et dans son histoire, par J. D. Guigniaut, in der Encyclopédie des gens du monde. Tome XVIII, 1. pag. 325 sqq.

b) von dessen mythologischen Ansichten seine Bemerkungen über die Umgegend von Delphi (I. S. 243 f. nach Sickler's Uebers.) ein interessantes Beispiel liefern. Diese Richtung hat seitdem unter uns Deutschen Forchhammer in seinen Hellenika, Berlin 1837, weiter verfolgt, worüber ich mich in den münchner Gelehrt. Anzeig. 1838. Nr. 13 u. 14. näher erklärt habe.

entweder ganz unbeachtet, oder sie werden für Ausgeburten einer puren Phantasterei ausgegeben; berühren sie aber die tieferen Philosopheme der Alten, so werden sie als Symptome eines ausgebreiteten modernen Pantheismus bezeichnet a).

Nämlich die freie Bewegung des Geistes, wie sie sich namentlich in Deutschland auch auf diesem Gebiete seit dem Anfange dieses Jahrhunderts in den verschiedensten Richtungen kund gegeben hat, kann von den Anhängern der britischen Hochkirche oder des Methodismus nicht mit günstigen Augen angesehen werden. — Von diesen Ansichten, Systemen und Controversen der deutschen Philosophen und Philologen b) hier zu sprechen, kann ich um so mehr Umgang nehmen, da ich in der dritten Ausgabe der Symbolik sowohl im allgemeinen als in mehreren Kapiteln des besonderen Theiles mich darüber zu erklären nicht allein veranlaßt, sondern auch genöthigt war, und weil Guigniaut in der angeführten Abhandlung sie zunächst seinen Landsleuten mit Umsicht und Klarheit aus einander gesetzt hat. Zum Beweise, daß diese verschiedenen Richtungen sich zum Vortheile der Wissenschaft unter

---

a) Den ersten Vorwurf machen den deutschen Alterthumsforschern mehrere neue Artikel des Morning Chronikel. Ueber den zweiten Punkt erklärt sich The Quarterly Review 1840. Nr. LXVI. in einem Artikel: „Spread of Pantheism in Europa."

b) Unter den letztern hat uns neulich einer der tüchtigsten mit einer sehr zweckmäßigen Sammlung der griechischen Mythographen beschenkt: *Μυθογράφοι.* Scriptores poeticae historiae Graeci ed. A. Westermann. Brunsvig. 1843, worüber ich im 105ten Bande der wiener Jahrb. den liter. Bericht abgestattet habe. — Als eine charakteristische Erscheinung möge hier noch bemerkt werden, daß neuerlich ein Neugrieche aus Apollodor, zwei Werken seiner Landsleute und aus deutschen Schriften einen Abriß der altgriechischen und römischen Mythologie zusammengestellt hat: *Ἐπιτομὴ Ἑλληνικῆς μυθολογίας, ἐκ διαφόρων Ἑλλήνων καὶ Γερμανῶν συγγραφέων ἐρανισθεῖσα ὑπὸ Κωνσταντίνου Κοντογόνη. Ἐν Ἀθήναις* 1837.

uns erhalten haben, erinnere ich schließlich nur an die seitdem erschienenen Schriften von Gerhard, Panofka, Klausen, O. Jahn, Ambrosch, Welcker, Schwenck a), Schweigger b), Wolfg. Menzel c) und M. W. Heffter d). — Jedoch hier, wo uns in dem Buche des Cornutus die Theorie eines Stoikers über die Götter Griechenlands vorliegt, möchte es zweckmäßig seyn, bevor wir dasselbe näher ansehen, noch auf das Verhalten der griechischen Denker gegen die Nationalreligion einen Blick zu werfen.

Im Ganzen war der Glaube an die Götter durch die ionische und eleatische Speculation erschüttert. Nur in Bezug auf den Volksglauben redet Xenophanes von einer Mehrheit der Götter, und wir haben in seinen Fragmenten sehr charakteristische Aeußerungen über den Unterschied zwischen dem wahren Gott und den Göttern des Volkes e). Mit Parmenides fing schon die Sitte an,

---

a) Dessen neueste Schrift: Die Mythologie der Griechen für Gebildete und die studirende Jugend. Frankfurt a. M. 1843, Aufmerksamkeit verdient.

b) Ueber wissenschaftliche Mysterien in ihrem Verhältniß zur Litteratur des Alterthums. Halle 1843. — Gleichfalls beachtungswerth.

c) Mythologische Forschungen und Sammlungen. Erstes Bändchen. Stuttgart u. Tübingen 1842. Eine sinnige geistreiche Schrift, die den Beruf des Verfassers zu mythologischen Untersuchungen unbestreitbar beurkundet.

d) Die Religion der Griechen und Römer nach ihren historischen und philosophischen Grundsätzen für Lehrer und Lernende jeglicher Art. Erstes Heft. Brandenburg 1845. — Eine populäre Schrift vom Standpunkte der hegel'schen Philosophie, jedoch mit Anerkennung anderer Richtungen.

e) Z. B.: „Einer ist Gott, unter den Göttern und Menschen der Größte,
Noch an Gestalt den Sterblichen gleich, noch am Verstande."

S. Brandis, Handbuch der griechischen und römischen Philosophie I. S. 362., vergl. Xenophanis Colophonii Carminum Re-

die später von den Stoikern weiter ausgebildet wurde, die Götterpersonalitäten und Mythen auf physische Gegenstände und Naturerscheinungen zurückzuführen; worin sich ihm zunächst Empedokles anschloß a). Melissos scheint sich im Götterglauben schon einer skeptischen Betrachtungsweise hingegeben zu haben. — Wenn wir nun von Göttermythen des Pythagoras, Empedokles, Parmenides, Heraklitus und Timäus hören, so beweiset dieß im Allgemeinen zuvörderst weiter nichts, als daß diese Philosophen dem Volksglauben an die Götter in ihren Lehrgebäuden eine gewisse Stelle angewiesen hatten, wie denn die Pythagoreer und namentlich Philolaus die Zahlen und die Winkel bestimmter Figuren bestimmten Gottheiten zueigneten, andererseits die Existenz der menschlichen Seelen von den Göttern abhängig machten und die Verähnlichung jener mit diesen als eine ethische Forderung aufstellten, so wie sie überhaupt dem religiösen Bewußtseyn das sittliche unterordneten, Heraklitus aber die Menschen sterbliche Götter nannte, mit Hinweisung auf das, was sie

---

liquiae in den Philosophorum Graecorum vet. Reliquiae, recensuit et illustravit Simon Karsten. Bruxell. 1830. Vol. I. p. 35 sqq., der im Verfolge mehreren Stellen, wo der Volkswahn über die Gottheit gezüchtigt wird, durch Verbesserungen und Umstellung von Versen wesentlich geholfen hat, wie ich denn mit Freuden diese erste Gelegenheit ergreife, diesem tüchtigen Bearbeiter der Geschichte der alten Philosophie meine Achtung zu bezeigen.

a) So sprach Parmenides von einer *Δίκη*, einer die Schicksale zutheilenden Nothwendigkeit, und von einem *Ἔρως*, einer Verbindung des Getrennten. Aber die *Ἔρις* muß wohl dem Empedokles zugeschieden werden; s. Karsten II. p. 239. und daselbst über Cic. de N. D. I, 11., vergl. p. 20 sq. p. 64. p. 222 sqq., besonders auch III. p. 347., wo bemerkt wird, daß Empedokles seine *Νεῖκος*, Hader, und *Φιλία*, Freundschaft, mit populären Götternamen als *Ἄρης* und *Ἀφροδίτη* bezeichnete, und über dessen Theologie überhaupt III. p. 503—512. und über Melissus II. p. 170. p. 185 sqq.; vergl. Brandis, S. 406.

nach ihrem leiblichen Tode zu erwarten hätten a). Andererseits hatte sich das System der Atomisten nicht nur mit der herrschenden Volksreligion, sondern vielleicht mit dem religiösen Bewußtseyn überhaupt in den Lehrsätzen des Diagoras von Melos in entschiedenen Zwiespalt gesetzt, während die Sophisten die Existenz der Götter entweder dahin gestellt seyn ließen, wie Protagoras, oder sie geradezu leugneten, wie Kritias, Polus, Kallikles; wovon nur Prodikus durch sein bescheideneres Lehren und sittlicheres Verhalten eine Ausnahme machte b). — Der Geist der sokratischen Lehre war ein theistisch-theokratischer, und wenn wir hören, wie er sich über seinen Schutzgeist erklärt, und Sätze wie folgenden: der Götter Huld wird nicht erlangt ohne Eifer in ihrem Dienste, so sieht man wohl, wie er den populären Götterglauben ethisch-praktisch zu machen suchte, wie denn auch sein getreuer, aber beschränkter Schüler Xenophon von den Göttern des Vaterlandes alle Ereignisse abhängig dachte und in seine Historien eben so einführte c), wie später Polybius das Geschick oder die göttliche Vorsehung in den Welt-

a) Macrobius in Somn. Scip. I, 2. fin., vgl. Karsten II. p. 21., und Brandis S. 470—494. Plato, Theaet. p. 176. A: Ὁμοίωσις τῷ Θεῷ, vergl. Plotin. p. 75. Schleiermacher in Wolf's u. Buttmann's Museum I. S. 498 ff. S. 531 mit meinen Anmerkk. zum Plotinus, Vol. III. p. 85. 138. 260. 512. ed. Oxon.

b) Cic. de N. D. I, 23. vergl. Suidas in Διαγόρας p. 933. ed. Gaisford. Mounier, de Diagora Melio. Roterodam. 1838. Meier in Ersch u. Gruber's allg. Encyklop. I, 24. S. 439 ff. Iacob Geel, historia crit. Sophistarum, p. 86 sqq. 131 sqq. 164 sqq., vergl. Brandis I. S. 523. Nach Cicero de N. D. I, 43. dachte Demokritus sich unter seinen belebten Bildern (εἴδωλα) wirklich göttliche Wesen, was Mullach, Democriti Abderitae operum Fragmenta. Berol. 1843, pag. 411. nicht hätte leugnen sollen, obschon andere Philosophen jenen Atomisten gewissermaßen zu den Atheisten zählten (vergl. Cic. de N. D. II, 30.).

c) Xenophon, Memorab. Socrat. II, 1, 23. IV, 3, 17. IV, 4, 12. V, 2, 12. Anabas. III, 2, 6.

begebenheiten waltend vorstellte. Aber auch der Geist der platonischen Lehre hatte jenen theistisch-theokratischen Charakter. Ein nun verewigter Freund und Schüler von mir a) erklärt sich darüber mit großer Entschiedenheit:

---

a) Joseph Kopp, in den münchner Gelehrt. Anzeig. 1840. Nr. 252. S. 975 f. Da wir hier von einem philosophischen Buche von der Natur der Götter handeln, so setze ich noch eine Aeußerung desselben Gelehrten aus dem Vorhergehenden hierher: „Weil das Wort *θεός* einen viel weiteren, unbestimmteren und niedrigeren Begriff anzeigte, als wir heute mit dem Worte Gott verbinden, eben darum hat Plato durch den Namen *δημιουργός* ihn von den übrigen streng geschieden, so wie Aristoteles seinerseits den absoluten Geist oder Gott seiner Naturphilosophie höchst selten *θεός* nennet, vermuthlich um die gemeinen Vorstellungen von Göttern abzuwehren." Nach Eméric David (Jupiter p. 239. Introd.) hätte schon die Theologie des Hesiodus, obschon sie alle Gottheiten unsterbliche nannte, sie doch alle, ausgenommen vier, Zeus, Pallas als des Jupiter's Geist, die Weltseele und die Materie, für geschaffene und wieder vergängliche Wesen gehalten. — Daß im stoischen System aus dem Zeus oder Jupiter alle übrigen Gottheiten hervorgehen und in ihn nach einer Weltperiode wieder aufgenommen werden, wird sich unten aus dem ersten Kapitel des Cornutus ergeben. — Andererseits wurden doch im Volksglauben alle Gottheiten von den Menschen durch besondere Eigenschaften unterschieden. Die letzteren sind *αὐδήεντες*, *μέροπες*, d. h. sie äußern sich durch eine articulirte Sprache, die Götter durch Zeichen, Lichtglanz, Vogelflug, Vogelstimme, Traum, Opferflamme, Meteor u. dergl. Es gibt auch einen besondern Götterdialekt, der die Gegenstände mit andern Namen als die menschlichen bezeichnet. Endlich genießen die Götter nicht irdische Speise und Trank (s. die alten Ausleger des Homer zur Iliad. XIX, 407. und zur Odyss. V, 334. VI, 125.; vergl. Procli Scholl. in Platonis Cratyl. §. 70. p. 36. ed. Boiss.). — Aber jene Weitschichtigkeit des Namens *θεός* im Volksbewußtseyn der Griechen konnte der sel. Kopp durch einen andern Ausleger des Homer belegen, wenn er sich dessen erinnert hätte. In unserer heidelberger Handschrift Nr. 40. stehen vor Ilias *M.* Allegorien der Götternamen, „Gott (*θεός*) bedeutet", heißt es dort, „fünferlei: den Weisen, den König, die Elemente, wie Feuer, Wasser, Erde und Luft, das von den Sternen ausgehende Geschick (*εἱμαρμένη*) oder die Gestirne selbst, endlich die Seelenkräfte und Leidenschaften, wie Verstand,

„Plato ist der einzige entschiedene Monotheist mit einem wahrhaften supramundanen, nicht bloß nothwendig denkenden, sondern freien Gott. Die übrigen, die er wohl auch θεοὶ nennt, sind alle Geschöpfe jenes Einen höchsten Gottes, sind Engel oder Naturgeister, oder wie man sie nennen mag, ihm zum Theil ähnlich, immer aber und in alle Wege untergeordnet. Der Polytheismus des ganzen Alterthums beruhte ursprünglich auf dem Gestirndienste, wie dieß Aristoteles ausdrücklich sagt, und die Stoiker stimmen bei. Plato hingegen ahnete an den himmlischen Erscheinungen ein mathematisches Problem (im Timäus p. C. D.). — Diese Idee, sagt Delambre (Gesch. der Astronomie I. 16. 17.), hatte die glücklichsten Folgen." Dem Volksglauben ließ Plato eine schonende Behandlung widerfahren, indem das Bestreben dieses Philosophen darauf gerichtet war, den Volksglauben von entsittlichenden Ansätzen zu reinigen, gegen materielle Deutungen zu sichern und als Leiter zu lebendigem Glauben an den ewigen Gott zu benutzen. Dazu bediente sich Plato der philosophisch-ethischen Ausdeutung der gemeinen Götterlehre und ihrer Mythen, in welcher Methode ihm die Neuplatoniker nachfolgten a).

Erkenntniß, Zorn, Begierde u. dergl." Das Original habe ich in den Meletemata I. p. 42 sqq. mitgetheilt und erläutert. Den Text hat Westermann in den Mythographen S. 327. wieder abdrucken lassen.

a) Brandis, Handb. der Gesch. der griech. u. röm. Philosophie II. S. 340 ff. — Ueber Plato's Ansicht des Mythus überhaupt seinem Wesen nach s. man den Staatsmann S. 269 ff. Die Neuplatoniker prägten einerseits die Ideen als Götter aus; andererseits gaben sie den verschiedenen Gottheiten des Volksglaubens physisch-ethische Auslegungen. Ueber das Erstere liegt jetzt des Proclus Commentar über Platon's Parmenides in Cousin's Ausgabe vor (vergl. Karsten, Philosophor. Graecc. Reliqq. II. p. 207 sqq.); über das Letztere s. die Auszüge aus dem Commentar desselben Proclus über den Kratylos, ed. Boissonade. Sprechend sind auch

Um das Verhalten des Aristoteles gegen die Religion und dann gegen die des Volkes zu bestimmen, muß man wohl unterscheiden, welche Schriften, die unter seinem Namen umgehen, man vor sich hat. So hat neuerlich ein Philosoph aus der Schrift von der Welt den Schluß ziehen wollen, Aristoteles sey unter allen Philosophen des Alterthums derjenige, dessen Vorstellung von Gott, als Schöpfer, Erhalter, Ordner und Regierer der Welt, der christlichen am nächsten gekommen, — da man doch in den unbestrittenen Schriften dieses Philosophen über eine moralische Weltregierung Gottes kaum einen Wink auffinden kann a). Dagegen läßt sich doch nicht leugnen, daß derselbe Philosoph, so sehr sparsam er mit dem Namen θεὸς ist, wo er den absoluten Geist oder Gott seiner Philosophie bezeichnen will, in seinen exoterischen Schriften sich den religiösen Vorstellungen seines Volkes angeschlossen und ihnen höchst sittlich erhebende Anwendungen gegeben hat b). Des Aristoteles Mitschüler

die philosophischen Deutungen der Nationalgottheiten bei Plotinus S. 140. 264. 293. 321. 419 ff. 554. und bei Damascius, von den Principien S. 275 ff. S. 287 ff. nach Joh. Kopp's Ausgabe.

a) C. H. Weisse zu Aristoteles von der Seele S. 415 f.; Tennemann's Geschichte der Philosophie III. S. 247 ff.; vergl. Fr. Osann, Beiträge z. griech. u. röm. Litteraturgesch. I. S. 234 ff. 174 ff. Der letztere hat zu erweisen gesucht, daß die unter Aristoteles' Namen gehende Schrift περὶ κόσμου, aus der Weisse die obigen Schlüsse gezogen, den Stoiker Chrysippus zum Verfasser habe, wogegen Spengel (De Aristotelis libro X. histor. animall. pag. 12.) erwiesen hat, daß, obschon mehrere chrysippische Sätze in jener Schrift enthalten seyen, sie doch wegen der darin herrschenden Vorstellung von der Welt den Chrysippus nicht zum Verfasser haben könne. — Jetzt besteht Osann nicht auf dem Chrysipp, meint aber doch, der Verfasser sey ein Stoiker (ad Cornutum p. XLII. not.).

b) Namentlich im Eudemos, wo Aristoteles sogar mit Einführung eines mythischen Wesens auf die Vergöttlichung der Menschen nach dem Tode hinweist und Gottes eingedenk und tugendhaft zu seyn ermahnt (s. Plutarch, Consol. ad Apollon. p. 453—455. und Io. Laurent. Lydus de mensibus Romm. IV, 6. p. 252 sqq. ed. Röther).

Xenokrates hatte sich wieder mehr der pythagoreischen Theologie und Dämonologie zugewendet, indem er von Monas und Dyas als höchsten Gottheiten redete, diesen die leuchtenden Sternen-Regenten als olympische Götter und letzteren wieder unsichtbare Dämonen in den sublunarischen Räumen untergeordnet hatte, welche letztere er mit den Namen der populären Götterlehre, Here, Demeter, Poseidon u. s. w., bezeichnete und auf solche Art theilweise sich der Volksreligion anschloß, doch so, daß er sie ethisch zu veredeln suchte a). Der andere Mitschüler des Aristoteles, Speusippus, scheint ebenfalls wieder zu den pythagoreischen Grundlehren zurückgekehrt zu seyn, und wenn die sogenannten Definitionen (ὅροι) ihm angehören, im eroterischen Vortrage sich über das Wesen der Gottheit etwas mehr dem allgemeinen Religionsglauben angeschlossen zu haben b).

Wollte man nun alle diejenigen Denker zusammenstellen, die sich von der populären Götterlehre mehr oder weniger entfernt haben, so müßte man dem Geiste ihrer Lehre nach unter ihnen gar sehr unterscheiden. Denn es ist doch in der That etwas ganz Anderes, wenn der Sokratiker Antisthenes, um seinem edlen Gottesglauben einen Ausdruck zu geben, den Satz aussprach, es gebe viele

a) Stob. Eclogg. I. p. 62. Heer.; Plutarch. de Is. et Osir. p. 360. D. mit Wyttenbach S. 206.; Cic. de N. D. I, 13.; vgl. D. van de Wynpersse de Xenocrate Chalced. Lugd. Bat. 1822. p. 89—102. — In seiner siderischen Götterordnung konnte Xenokrates die samothracische Kabirenlehre vor Augen haben, ohne sie von den Phöniciern oder Aegyptiern zu entlehnen, wie Inghirami, Monumenti Etruschi II, 2. p. 486 sq. will. Der sittliche Geist seiner Lehre zeigt sich unter Anderm darin, wie er den Begriff des δαίμων zur Seele des Menschen erweiterte, so daß der εὐδαίμων derjenige sey, der von einer guten Seele geleitet werde (Aristot. Top. II, 6. p. 159. E.).

b) Ravaison, Speusippus, de primis rerum principiis placita —. Paris 1838. p. 3. 7 sqq. p. 24. — Vom Akademiker Krantor finden wir Ideen über die Weltseele bemerkt; s. Frider. Kayser, de Crantore Academico. Heidelb. 1841. p. 19 sqq.

Volksgottheiten, aber nur Eine Gottheit der Natur [a]), als wenn Kritias und einige Sophisten mit der Behauptung auftraten, der ganze Götterglaube sey ein Machwerk der Priester und Gesetzgeber, um durch knechtische Furcht die Völker zu bändigen [b]); oder wenn unter den Cyrenaikern der Meister der Schule, Aristippus, bei seiner Verwerfung des Volksglaubens von seinem System aus die Idee eines höheren Wesens überhaupt nicht zu gewinnen wußte, Theodorus aber das Ewige und Göttliche geradezu wegleugnete und diesen Unglauben praktisch auf die Spitze der Unsittlichkeit trieb, oder in ganz entgegengesetzter Richtung Epikurus, dem mythischen Götterglauben sich anbequemend, die poetischen Personalitäten des Olympus in dem geläuterten Elemente sinnlicher Herrlichkeit, aber vollkommener Sorglosigkeit um Welt und Menschheit darstellte; oder wenn endlich der Epikureer Euemerus in einem schlau angelegten Tendenzroman allem Volke handgreiflich zu machen suchte, seine Götter seyen eben nichts Anderes als sterbliche Menschen gewesen [c]). — Mit Karneades, einem der Hauptvertreter der dritten akademischen Schule, der die Stoiker überhaupt und namentlich auch ihre Theologie bekämpfte [d]), befinden wir uns nun schon dem Gebiete gegenüber, worauf

---

a) Cic. de N. D. I, 13.

b) Sext. Empir. IX, 13. u. 54.; vergl. Critiae tyranni Carmina, ed. Nicol. Bach. p. 56 sqq. Es wäre zu wünschen, daß wir von der Schrift des Peripatetikers Phanias gegen die Sophisten eine nähere Kenntniß hätten; s. A. Voisin, de Phania Eresio. Gandavi 1824. §. 9. pag. 43 sqq.

c) Ueber Epikurus Cic. de N. D. I, 44. III, 1. de Divinat. I, 49. und jetzt Steinhart in Ersch und Gruber, Allg. Encykl. Sect. I. Band XXXV. S. 459 ff. — Ueber Aristippus, Theodorus, Euemerus habe ich im allgemeinen Theile der Symbolik I, 7. S. 104 ff. dritte Ausg. ausführlich gesprochen. Vom Theophrastus und einigen Andern IV. S. 672 ff. Womit man jetzt noch verbinde: Fr. D. Gerlach's historische Studien. Hamburg u. Gotha 1841.

d) Ios. Imm. Roulez, de Carneade. Gandavi 1825. Cap. III. pag. 33 sqq.

Cornutus steht, mit dessen Buche von dem Wesen der Götter wir uns nun zu beschäftigen haben.

Der Inhalt dieser reichhaltigen Ausgabe der Schrift des Cornutus von dem Wesen der Götter zerfällt in folgende Theile: in die Praefatio Editoris (des Herrn Osann); — Villoisoni Prolegomena; — Epimetrum Editoris; — den griechischen Text (die lateinische Uebersetzung der früheren Ausgaben ist weggelassen), überschrieben: *Κορνούτου περὶ τῆς τῶν Θεῶν φύσεως*, und unter demselben die kritischen und exegetischen Anmerkungen von Gale, Villoison und besonders von Osann selbst; — die Animadversiones in Cornutum de Natura Deorum von Villoison mit Osann's Zusätzen und Berichtigungen; — Villoisoni Theologia Physica Stoicorum (nicht ganz vollendet; s. Osann's Schlußanmerkung pag. 597.); — Index Latinus; — Index Graecus; — Eine Seite Addenda. In der Vorrede erzählt der Herausgeber, wie er zu diesem wichtigen, in der königl. pariser Bibliothek befindlichen Apparate gekommen, dessen Daseyn längst bekannt und dessen Abdruck eben so lange gewünscht war (zu pag. I.*. vergl. man noch G. H. Schäfer's und meine Anmerkung in den Meletemm. I. p. 60.); gibt neben andern schätzbaren Litterarnotizen Nachricht von den Handschriften des Cornutus, von der Beschaffenheit dieser villoison'schen Papiere, von der Sorgfalt und Mühe, die er auf ihre Sichtung und Anordnung verwendet, von seinem Verfahren in den eigenen Anmerkungen und von den kritischen Diensten, die ihm Herr Albert Lion bei dieser (überaus correcten, wie Ref. bemerkt) Ausgabe geleistet; und hier möchte der Ort seyn, mit dankbarer Anerkennung zu bemerken, daß dieses Buch des Cornutus, das früher von Aldus, von C. Clauser und zweimal von Thomas Gale herausgegeben worden, nebst dem ganzen villoison'schen Apparat in keine geschickteren Hände hätte kommen können als in die des Herrn Osann selbst, der

hier, wenn nicht eine vollkommene (welches bei den ungemeinen Verderbnissen, die der Text zu verschiedenen Zeiten erlitten, nicht möglich war), so doch eine Ausgabe geliefert hat, mit welcher sich selbst die letzte gale'sche (Amstelaedami 1688) auch nicht im entferntesten vergleichen läßt, indem jeder kleinste Abschnitt die wesentlichsten Verbesserungen erfahren und Sache und Wort auf allen Punkten neues Licht gewonnen haben.

Es folgen p. XVII—LVI Villoisoni Prolegomena, wozu der Herausgeber in der schwierigen Untersuchung über Cornutus und seine Schriften, mit Benutzung der Abhandlung von G. Io. de Martini, de L. Annaeo Cornuto philosopho Stoico. Lugd. Bat. 1825. und Otto Jahn's Forschungen in seiner Ausgabe des Persius und eigener Kritik, wesentliche Ergänzungen und Berichtigungen geliefert hat. Ich muß mich hier auf die nothwendigsten Notizen über die Person und dieses Büchlein beschränken. Cornutus wird häufig Phurnutus genannt, mit Bezug auf die mit mannichfachen Abweichungen vorkommenden Aufschriften *Φουρνούτου* statt *Κορνούτου*, und obschon man erstere Namensform mit seiner afrikanischen Herkunft hat rechtfertigen wollen, so ist doch letztere jetzt die ziemlich allgemein vorgezogene. Bei Stephanus Byz. wird er ebensowohl als *Κορνοῦτος φιλόσοφος Θεστίτης*, von der libyschen Stadt Thestis, wie als *Λεπτίτης*, von der benachbarten Stadt Leptis a), aufgeführt, welches Osann so zu vereinigen sucht, daß er in der ersteren Stadt geboren, von der berühmteren letzteren aber genannt worden sey; eine Annahme, die viele Analogien für sich hat. Es spricht aber dieser Lucius Annaeus Cornutus von sich selbst als ein Römer (de nat. Deorr. cap. 28. p. 207. Gal. p. 157.

---

a) *Λέπτις* bei der Eudocia, aber *Λεπτίς* nach Handschriften jetzt bei Westermann in Biographi Graeci minores, pag. 438.

Osann.) und er gehörte wahrscheinlich einer römischen Familie an.

Seine Lebensumstände sind nicht bloß durch den Artikel des Suidas (p. 2160 sq. ed. Gaisf.) und andere Notizen, sondern auch durch den Umstand, daß mehrere Cornuti in dieser Periode vorkommen, in Schwierigkeiten verwickelt. Mit Wahrscheinlichkeit läßt sich Folgendes ausmitteln: Gegen das Jahr 20 nach Chr. geboren, hatte er einen Litteraten zum Vater und die stoischen Philosophen Athenodorus und Chäremon zu Lehrern. Ohne an Staatsgeschäften Antheil zu nehmen, widmete er sich ganz der schriftstellerischen Thätigkeit, deren Frucht mehrere Schriften über die Grammatik und Litteratur und über die Philosophie waren, wobei er sich wie seine Lehrer und Zeitgenossen an die berühmten Altmeister der Stoa, namentlich Chrysippus, anschloß. Er bildete darin mehrere ausgezeichnete Schüler, namentlich die Dichter Persius und Lucanus. Ersterer, dessen Studien er schon von dessen sechzehnten Jahre an geleitet hatte, widmete ihm seine fünfte Satire und setzte ihn bei seinem frühen Tode zum Erben ein, wie er denn auch über den poetischen Nachlaß seines Zöglings mit Strenge und Einsicht gewaltet hat. Cornutus war auch praktisch ein echter Stoiker und bei der Freimüthigkeit seines edlen Charakters, die er gegen Nero selbst nicht verleugnete, ward er, wie der stoische Philosoph Musonius, vermuthlich auf die Insel Gyaros verbannt, und beide beschlossen wahrscheinlich im Exil ihr Leben [a]). Da es nicht wohl einem Zweifel unterliegen kann, daß Cornutus der Philosoph mit dem Grammatiker Eine Person ist, so dürfen wir uns über

---

a) So daß von einer Hinrichtung auf Nero's Befehl nicht die Rede seyn kann (s. Osann. p. XXII., vgl. I. Venhuizen Peerlkamp, C. Musonii Rufi philosophi Stoici Reliquiae et Apophthegmata. Harlem. 1822. pag. 16—24.

die Anführungen mehrerer grammatischen Schriften unter diesem Namen nicht wundern. Die Untersuchung darüber, so wie über andere philosophische Arbeiten desselben, liegt aber hier außer unserm Wege, und wir beschränken uns mit Verweisung auf diese Prolegomena (wozu ich nur noch auf Th. Bergk's Bemerkungen in der Zeitschrift f. d. A.-W. 1845. Hft. II. S. 130 f. verweise) auf die nöthigsten Bemerkungen über vorliegendes Büchlein. Da es auf verschiedene Weise von den Autoren citirt wird, und die Handschriften im Titel selbst mehrere Variationen zeigen, auch der Text manche Veränderungen, Umstellungen, Abkürzungen u. dergl. erlitten hat, so hat neuerlich O. Jahn (ad Persium p. XII.) dasselbe jenes berühmten Stoikers für unwürdig erklären wollen, da es sich im Gegentheile zeigen läßt, daß jene Unbilden von Abschreibern und Schulmeistern herrühren, die dieses Büchlein gebraucht und copirt haben. Es ist eben ein Compendium [a]), nicht bloß aus des Chrysippus Werk περὶ θεῶν, wie Villoison in der ersten Stelle (p. XXXIX.) sich ausdrückt, sondern, wie er im Verfolge besser sagt (p. XLIV.), aus den Schriften mehrerer stoischer Philosophen über

---

a) Wenn Osann p. XXXV. in einem der Titel des Büchleins: *Κορνούτου ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεωρίαν παραδεδομένων* O. Jahn's erste Aenderung *ἐπιτομὴ* verwirft und jenes in der Bedeutung der Abkürzung rechtfertigt, so verweise ich noch auf *ἐπιτροχάδην* (s. Ernesti, Lex. techn. rhet. p. 122 sq.), auf Wyttenbach. Index Plutarch. p. 648., auf Plotin. III. 7. p. 615. ed. Oxon. Aber auch die zweite Conjectur *θεολογίαν* hätte er verwerfen sollen; denn *θεωρία* ist nicht nur wissenschaftliche Speculation, sondern auch insbesondere die über Gott und göttliche Dinge, und *ἡ κατὰ θεωρίαν ἑρμηνεία* heißt die allegorische Auslegung derselben, welche ja recht eigentlich Sache der Stoiker und des Verfassers dieses Büchleins ist (s. ad Plotinum p. 194 sq. Oxon., woraus der ungenügende Artikel *θεωρία* im neuen pariser Thesaurus zu ergänzen ist).

die natürliche Theologie zusammengetragen a). — Da im Anfange dieses theologischen Katechismus die Anrede an einen Jüngling, ὦ παιδίον und so mehrmals ὦ παῖ, vorkommt, so hatte man dabei an einen Sohn des Cornutus gedacht, dem der Vater diesen Unterricht ertheile, und in drei Handschriften sogar den ganz unstatthaften Eigennamen Γεώργιε hinzugefügt. Sehr gut erinnert dagegen der Herausgeber an die Sitte der Rhetoren und Philosophen b), solche Anreden an einen Schüler zu

a) Wenn Herr Osann p. XXXIX. sagt: „Ceterum diversus videtur Chrysippi liber περὶ θεότητος, de divinatione, laudatus Schol. Platon. p. 61. Ruhnk. p. 315. Bekk.", so hätte er Recht, wenn es nicht de divinitate heißen müßte, wie denn auch Cicero's de natura deorum und de divinatione zwei ganz verschiedene Schriften sind. Nun hatte aber Chrysippus nach diesem Scholiasten, welcher ohngefähr dasselbe gibt, was Photius in der Bibliotheca Coisl. p. 347 sq. aus älteren Quellen, von der delphischen Sibylle gehandelt. Dieß konnte er in vier seiner vielen Schriften gethan haben, in der von den Göttern, nämlich im Artikel vom Apollo, oder in der περὶ μαντείας, de divinatione, oder endlich in der περὶ χρησμῶν, de oraculis, und diese zwei letzteren haben dem Herrn Osann wohl vorgeschwebt, oder endlich in der Schrift vom Jupiter, περὶ Διός, und aus jeder haben sich Stellen von der Gottheit überhaupt erhalten (Baguet de Chrysippo §. 86, 87, 91, 92.), aber unter den zahlreichen Citaten seiner Bücher auch sonst nicht Eines περὶ θεότητος, so daß also jenes beim Scholiasten des Plato, wie so oft, nur auf Einen Artikel jener Schriften sich beziehen möchte.

b) Hätte Herr Osann die dritte Ausgabe der Symbolik und Mythologie vor sich gehabt, die er nach der zweiten so oft anführt, so würde er gesehen haben, daß ich dort III. S. 810. dritt. Ausg. gerade dieselben Stellen des Hermes beim Stobaeus (Eclogg. I, 2. §. 52. p. 926 sqq. Heer.) angeführt habe, die er als Beispiel gebraucht. Ich hatte dabei an die Lehrart des etruskischen Propheten Tages erinnert, wovon Io. Laur. Lydus de Ostentis p. 10 sqq. berichtet, sie sey in einer Art Gesprächsform (κατά τινα διαλογικὴν ὁμιλίαν) eingerichtet gewesen. Diese Philosophen und Philosophenjünger in der neuen Stoa waren zum

Anfang und an andern Stellen ihrer Vorträge einzulegen, ohne daß man dabei an eine bestimmte Person zu denken habe. — Es ist vielmehr für eine belebende Redeform zu nehmen.

Das **Epimetrum Editoris** (p. LVII—LXX.) beschäftigt sich mit zwei Untersuchungen: erstens mit der Form des Büchleins über das Wesen der Götter und des Verfassers Absicht dabei; 2) mit den Commentarien des Cornutus über die Satiren des Persius. Das Erste betreffend, so beseitigt Osann die Zerstückelung des Werkchens in einzelne Kapitel, als welche bloß von den Abschreibern herrühre und den natürlichen Zusammenhang unterbreche, und sucht aus der Grundidee der stoischen Theologie zu erweisen, daß ein Stoiker von den einzelnen Gottheiten nicht in getrennten Abschnitten handeln konnte, sondern so, daß die Eigenschaften einer jeden als Theile und Kräfte eines einzigen göttlichen Wesens sich darstellten. Dieß habe denn auch Cornutus wirklich beabsichtigt und geleistet, so daß das Ganze, so klein es ist, die Einheit eines organischen Körpers bildet. Demnach sey Cornutus, um das Wesen eines einigen größesten Gottes und seine mannichfaltigen Formen zu erklären, mit Recht von der Welt und der sie regierenden Seele,

---

Theil Etrusker, wie Musonius aus Volsinium (Volsena) und Persius aus Volaterra. Aber, wie ich dort bemerkt, diese Lehrform war uralte Sitte, und die Stoiker, wie sie überhaupt archäisirten, mochten auch hierbei gern an die alte sokratische Weise erinnern, wie denn sein Zögling Persius in der an Cornutus gerichteten 5. Satire V. 36 f. ihm zuruft: „Der empfänglichen Jugend, Cornutus, Nimmst du dich an mit sokratischem Sinn" (nach **Hauthal's** Uebersetzung, im Original: „Socratico, Cornute, sinu"). — Ueber diese sokratische und platonische Milderung des Stoicismus schon seit den Zeiten der Scipionen und noch mehr in der römischen Kaiserzeit, besonders in der Denkart des Cornutus und des Persius, habe ich in den wiener Jahrbb. der Litter. Bd. 69. mich ausführlicher erklärt.

d. i. vom **Juppiter** ausgegangen, und mit Unterscheidung des Aethers (Juppiter) und der Luft (Juno) habe er dieser beiden Ursprung aus Kronos und Rhea gezeigt und die ihnen verwandten Gottheiten beigesellt, indem auf dieser Götterfamilie die ganze Welt und Natur in ihrer beständigen Bewegung und gegenseitigen Wandelung beruhe. Nach Berührung des Lehrsatzes Anderer, vom Okeanos, als dem Urwesen aller Dinge, zum höchsten Gotte Juppiter zurückgekehrt, habe er dessen verschiedene Kräfte und Verrichtungen dargelegt, und da hierzu auch das Strafamt der Verbrechen gehöre, so habe er hier von den Erinnyen handeln müssen, und, nach nochmaliger Rückkehr zum Zeus (wobei die zweimalige Ueberschrift: *Ἔτι περὶ τοῦ Διός* deutlich verrathe, daß den Abschreibern die Einsicht in den Geist und Zusammenhang der stoischen Götterlehre abhanden gekommen, wie sich denn diese Urkunde auch in andern Interpolationen verrathe), um zu zeigen, daß Juppiter zur Straferlassung erbittlich sey, auch von den Gebetsgöttinnen (*Λιτῶν*) und gleichermaßen zum Erweise des von Zeus abhängigen Geschicks (*μοῖρα*) auch von den Schicksalsgöttinnen (*Μοιρῶν*); weiter, um die Sittigung und Bildung des Menschenlebens darzuthun, auch von den Musen und Chariten (Grazien), denen sofort der Gott der Vernunft (*λόγος*) und der vernünftigen Rede, Hermes-Mercurius beizugesellen war. Auf diesem Punkte angelangt, faßt nun der Verfasser noch einmal (cap. 17., welches die Abschreiber widersinnig „Von den überlieferten Mythen" betitelt haben) übersichtlich zusammen, was zur völligen Kenntniß der Eigenschaften des Zeus und der Hera, besonders der physischen nach der stoischen Naturphilosophie noch erforderlich war, von den Titanen, von der Gea und ihren Affectionen, dem Chaos u. s. w., und kehrt von da zum Ausgangspunkte, nämlich zu dem Begriffe des höchsten Gottes zurück, insofern die-

ser sich in Juppiter und Juno manifestirt. — Dieß wird hinreichen, um zu zeigen, wie sehr es dem Verfasser gelungen, den organischen Zusammenhang dieses anscheinend atomistischen Compendiums mit der theologischen Grundidee der Stoiker zu erweisen; und wir setzen darein eines der Hauptverdienste, die Herr Osann sich durch diese Bearbeitung des Cornutus erworben hat.

Was den zweiten Punkt dieser Prolegomena betrifft, so beschränke ich mich auf die Anzeige, daß Osann, mit Anschluß an v. Martini's Vorstellung, Otto Jahn's Annahme eines dem frühern Mittelalter angehörigen jüngern Cornutus, als Verfassers der Scholien über den Persius, bestreitet und die Grundlage derselben in einem Commentare des älteren L. Annäus Cornutus, des Lehrers dieses Dichters, nachzuweisen sucht, welcher Commentar aber durch mannichfaltige spätere Zusätze entstellt worden sey. — Eine Ansicht, die ich selbst im 69. Bande der wiener Jahrbb. der Litter. schon angedeutet. — Was aber in jenen Scholien unter dem Namen eines Probus vorkomme, gehöre nicht dem Valerius Probus, sondern einem jüngern Grammatiker dieses Namens an. — (Doch vergleiche man jetzt Th. Bergk a. a. O. der casseler Zeitschr. f. d. Alterth.-Wissensch.)

Bei der Uebersicht des Textes, wozu ich nun übergehe, muß ich mich natürlich auf einzelne Stellen mit meinen Nachweisungen und Bemerkungen beschränken, da ja doch kein Bericht von dem hier ausgebreiteten Reichthume der Wort- und Sachkritiken einen Begriff geben und das Studium dieses Werkes überflüssig machen kann. Ich lege dabei die neueste Ausgabe von Gale zu Grunde und stelle die osann'schen Conjecturen und Verbesserungen gegenüber.

Cap. I. vom *οὐρανός*: *οὖρος ὢν ἄνω πάντων*: *τῶν ἄνω* coni. Osann. In der lateinischen Uebersetzung corrigire man hier: finitor statt conservator. — *ἔνιοι δὲ φα-*

σιν ἀπὸ τοῦ ὁρᾷν αὐτὸν, ἢ ὀρέγειν τὰ πάντα: ed. Os. *ὠρεῖν* — — *ὠρεύειν*. Die Etymologie von *οὖρος*, i. e. *φύλαξ*, wird dem Herakleides Ponticus beigelegt beim Orion p. 118. ed. Sturz. Vgl. Etymol. M. p. 642. p. 582. (s. Eug. Deswert, de Heraclide Pontico. Lovan. 1830. p. 178.); s. auch Heyne, Obss. in Iliad. XIII. vers. 450. und über *ὤρη* und *ὠρεύειν* annot. in Herodot. I, 4. p. 12. ed. Baehr et Creuz. — P. 140. Gal. lin. 3. *διακοσμεῖσθαι*: Osann. coni. *διακεκοσμῆσθαι* — l. 7. *τῆς περιφορᾶς*: Os. addit *αὐτοῦ* — l. 9. *παριστῶσι*: Os. *παριστᾶσι* — l. 17. *ἀπὸ τοῦ ἄνω θεῖν*: Os. *ἀ. τ. ἀεὶ θ.*; vgl. Olympiodor. in Plat. Alcib. pr. pag. 159. — l. 20. *καὶ οὐδέποτε ἱστάμενα*: Os. *ὡς οὐδ. ἱστ.* — p. 141. l. 1. *ἀδιαπτώτους*: Os. *ἀδιαπτώτως* — l. 3. *ἀστέρος*: Os. *ἀέρος* — l. 5. *Ταῦτα*: Os. *Τάχα* — l. 7. *ὅλων*: Os. abiecit.

Cap. II. l. 5. *πότερον διὰ τὸ σώζουσα*: Os. *πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα* — l. 7. *διὰ τοῦτο βασιλεύειν*: Os. *δ. τ. καὶ βασ.* — l. 8. *ἢ ὡς ἂν*: Os. *ὡς ἂν*, ohne *ἢ* — pag. 142. l. 4. *ἐπεὶ ἐκεῖ τὸ κυριώτατον μ.*: Os. *ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστὶ τ. κ. μ.*

Cap. III. pag. 143. lin. 4. a fin. *κατὰ σύγκρισιν καὶ κρασμὸν τῆς ὕλης*: Os. *κατὰ σύγκρασιν καὶ βρασμὸν τ. ὕλ.* Struve in den Supplementen zum Schneider'schen Wörterbuche fand beim Crenius Fasc. IV. p. 26: *κερασμὸν*, und ein Wort, mit *κ* anfangend, ist in diesem Zusammenhange nicht wohl zu entbehren.

Cap. IV. p. 144. Zu der Verbesserung Osann's am Schlusse: *εἴτε λόγος καθ' ὃν ἐδίει ἡ φύσις* s. Eustath. in Odyss. XX. vs. 204. und Scholia p. 525. Buttm., Ruhnk. ad Tim. p. 147. und Ast, Lex. Platon. in *ἀνιδίω*, sudo. — Ueber den ganzen Artikel vom Poseidon verbreitet sich Proclus in Platon. Cratylum, §. 149 sqq. Boisson.; wie denn dieser ganze Commentar zu jedem Kapitel des Cornutus nachzulesen ist.

Cap. VI. p. 146. fin. ἔοικε δ' αὕτη καὶ ἡ παρὰ Σύροις Ἀταργατὶς εἶναι, ἣν καὶ διὰ τὸ περιστερᾶς καὶ ἰχθύος ἀπέχεσθαι τιμῶσι, Osann. Hier scheint doch die Lesart διὰ τοῦ — ἀπέχ. vorzuziehen zu seyn.

Cap. IX. p. 150. lin. 3. διὰ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν αἰτίαν γεγονέναι: Os. διὰ τὸ τὴν τ. κ. φ. α. γ. Zur Sache lese man nach: Olympiodor. in Platon. Alcib. pr. p. 214. ed. Francof. — lin. 9 sqq. a fin. καὶ καταβάτης καὶ ἀστεροπαῖος, καὶ ἄλλως δὲ πολλαχῶς — καὶ ἔρκιον καὶ πολυέα: Os. καὶ καταιβάτης καὶ ἀστραπαῖος καὶ ἄλλως πολλαχῶς — καὶ ἑρκεῖον καὶ πολιέα — καὶ βουλαῖον. Zur Sache vergleiche man Proclus in Alcib. pr. p. 233. und Symbolik III. S. 114 ff. dritte Aufl.

Cap. X. p. 153. lin. 2. Σεμναὶ δ' αὗται ὄντως αἱ θεαὶ καὶ Εὐμενίδες (εἰσὶ addit Os.) κατὰ τὸ (γὰρ Os.) τὴν εἰς ἀνθρώπους εὐμένειαν τῆς φύσεως διατάττεσθαι (διατέτακται) καὶ τὸ τὴν πονηρίαν κολάζεσθαι. Wenn hier Osann (Animadvv. p. 259.) auf die Symbolik verweiset, so hätte ich besonders gewünscht, er hätte die dritte Ausgabe (I. S. 149 ff.) zur Hand gehabt, um zu sehen, daß ich den früheren Satz, als hätten Demeter und Persephone σεμναὶ θεαὶ geheißen, die doch μεγάλαι θεαὶ genannt wurden, widerlegt und Mehreres über jene feierliche Namen gesagt habe. — Lin. 16. διὰ τὸ ἐν ἀσαφεῖ κεῖσθαι τὰς τούτων αἰτίας (αἰκίας Os.) καὶ ἀπροόρατον ὑφίστασθαι (ἐφίστ. Os.) τὴν φοίτησιν αὐτῶν (Os. τὴν τίσιν abiecto αὐτῶν) τοῖς ἀξίοις. Die erstere Emendation erinnert mich an die schöne Verbesserung unseres Spengel, der neulich in den münchn. G. A. 1844. nr. 256. dem Babrius, Mythiamb. XI, 2. αἰκίῃ statt αἰτίῃ wiedergegeben hat.

Cap. XVI. p. 167. lin. 7. a fin. καὶ γεννῶντας τὸν Ἑρμῆν κ. τ. λ.: καὶ γενειῶντας Ἑρμᾶς, wo Cornutus den Herodotus II, 51. vor Augen hat, ebenso wie Plutarch (de republ. ger. p. 797. p. 201. Wyttenb.). Man vgl. jetzt annott. in Plotin. III, 6, 19. III. p. 185. ed. Ox. Procl. in

Alcib. p. 105. 114. 195. 236. und Olympiodor. in Alcib. p. 290. Uebrigens hat Eudocia, wie so oft, den Cornutus hier ausgeschrieben.

Cap. XVII. p. 176. med. Ἐμπεδοκλῆς: vs. 29. S. Osann. p. 90. und vgl. Karsten, Empedocl. p. 28. und p. 169 sq.

Cap. XVIII. p. 179. init. Ueber Prometheus vgl. Plotin. IV. 3. 14. mit den Anmerkk. p. 213. Oxon.

Cap. XIX. init. Vgl. Olympiodor. in Alcib. p. 211., wo ich den Cornutus angeführt habe, vergl. zum Plotin III. p. 157 sq.

Cap. XX. p. 184. Mit diesem Abschnitte von der Minerva, woraus Eudocia Mehreres entlehnt (s. Wyttenbach. Bibl. crit. VII. p. 7.), müssen Proclus in Platon. Cratyl. §. 185., in Alcib. pr. p. 44. und Olympiodor. in Alcib. pr. p. 66. verglichen werden. Ueber diese Göttinn hatte Diogenes von Babylon, des Chrysippus Schüler, des Panätius Lehrer, ein besonderes Buch geschrieben (s. Cic. de N. D. I, 15. fin., vergl. C. Franc. Thiery de Diogene Babylonio. Lovan. 1830. p. 45—47.), woraus wir jetzt beim Anonymus Herculanensis, ed. Petersen. Hamburg. 1833. p. 20. (vergl. p. 41.) einige Auszüge haben. Man vergl. Villoison. u. Osann. Animadvv. in Cornutum p. 301 sqq.

Cap. XXI. p. 191. lin. 4. a fin. καὶ μυώπιος: Os. καὶ βριήπυος. Ich will jetzt nicht wiederholen, was ich in den Meletemm. I. p. 38. und in der Symbolik III. S. 278. zur Vertheidigung der ersten Lesart in dieser Stelle gesagt habe, und nur erinnern, daß auch Eudocia (p. 12.) im Cornutus so gelesen haben muß. Da aber jener Beiname des Ares homerische Autorität hat, in guten Handschriften und beim Nicetas a. a. O. vorkommt, und seine Auslassung hier auffallend wäre, so kann ich nur billigen, daß Osann nach Villoison die zweite Lesart aufgenommen hat. — Zu dem Artikel von der Venus (Cap. XXIV.) vergl. man jetzt Plotin. III, 5, 8. u. dazu Annott. p. 172. Io. Laur. Lydus de menss. p. 212., wo Chrysippus citirt

wird, den Cornutus ohne Zweifel auch benutzte, so wie er hinwieder von der Eudocia ausgezogen worden (s. Wyttenb. B. Cr. VII. p. 10.). Man vergl. noch meine Meletemm. I. p. 26 sq.

Aus Cap. XXVIII. hat Eudocia (p. 110.) wieder einen großen Abschnitt genommen (A. G. Meineke in Heeren's Bibl. d. alt. Lit. u. Kunst. V. Ined. p. 38 sq.). — P. 207. lin. 2. *διὰ δὲ τὸ μητρὸς τρόπον φύειν καὶ τρέφειν πάντα Δήμητρα* (*Δήμητραν* Os.). Vergl. L. Preller, Demeter und Persephone, S. 366—368, und Symbolik IV. S. 329. dritt. A.

Cap. XXXII. p. 227. lin. 5. a fin. von der Daphne: *τάχα δὲ καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς προτρέχον πῶς τῷ* (Os. *προςτρέχον πρὸς τὸ*) *διαφαίνειν κτλ.* — In dieser Verbesserung, die Osann gut rechtfertigt (199. vgl. zur Sacherklärung p. 377.), ist ihm Wyttenbach zuvorgekommen, welcher a. a. O. übersetzt: „Forte quoque nomen, Daphne, quod similitudinem habet cum verbo *διαφαίνειν*, effecit, ut oraculis apta haberetur", und hinzufügt: *προςτρέχειν τινὶ* est cum aliquo consentire, similem alicui esse." Ich habe selbst (ad Plotin. de pulchritud. p. 335 sq.) zwei Stellen des Polybius angeführt, wo *προςτρέχειν* ebenfalls mit dem Dativ steht. Da nun, was unbemerkt geblieben, Eudocia (p. 9.) die Vulgata beibehalten hat, so würde die Stelle noch gewinnen, wenn man läse: *προςτρέχον πως* (ohne Accent) *τῷ διαφαίνειν*, weil dadurch die Etymologie bescheidener ausgesprochen wird: „vielleicht bewirkte auch ihr Name, der sich dem *διαφαίνειν* einigermaßen nähert"; nämlich *Διαφάνη = Δάφνη*.

Und so hätten wir denn auch hier eine von den vielen gezwungenen Etymologien, wovon dieser Katechismus und die ganze theologische Physik der Stoiker voll ist. Dagegen frage ich vorerst ganz einfach: Sollten denn die griechischen Stoiker, welche so viel auf die Weissagung hielten, mit der Hierobotanik so unbekannt gewe-

sen seyn, um nicht zu wissen, daß Laurus nobilis, der Lorbeer des Apollo, den die heutigen Griechen noch Daphne nennen, dem Jatromantis (Heil- und Weissagegott) ihres Volkes wegen natürlicher Kräfte, die mit Licht und Feuer und mit der Heil- und Wahrsagekunde in Verbindung gedacht wurden, beigelegt worden sey? Wenn sie sich also doch an den Namen hielten und aus ihm den Begriff der Prophetie etymologisch abzuleiten suchten, hatte dieß darin seinen Grund, weil Chrysippus ein hohler Träumer (un rêve-creux) und er wie Cornutus zwei Narren (deux foux) waren, wie Monsieur Nisard, der sich natürlich weiser dünkt, als sein Landsmann Villoison, sie zu nennen beliebt hat? Diese Unverschämtheit hat Osann (p. XLV.) mit vollem Rechte gehörig abgefertigt, und ich stelle den Mann, der so urtheilt, als einen Abtrünnigen den heutigen französischen Gelehrten gegenüber, von denen ich oben so Rühmliches melden konnte. — Aber auch so möchte ich von diesen Bemühungen der Stoiker nicht reden, wie so eben Herr M. W. Heffter gethan, der (in seiner Religion der Griechen und Römer, I. S. 91.), bei aller übrigen Anerkennung dieser Philosophen, doch unter Anderem sich so äußert: „Cleanthes und Chrysippus führten die allegorisch-physiologische Deutung der Mythen und das schlechte, unwissenschaftliche Etymologisiren der Götternamen noch weiter", und im Verfolge die stoischen Ansichten eine Art „erkünstelten Glaubens" nennt. Es dürfte daher nicht überflüssig seyn, den Geist der stoischen Theologie und ihr Verhalten gegen den Volksglauben etwas näher zu beleuchten. Wenn die Speculation anderer Philosophen, wie die der Joniker und Eleaten, den Volksglauben von Grund aus erschütterte, oder, wie die der Cyrenaiker, ihn aufs schnödeste verachtete, so nahmen die Stoiker eben so human als würdig sich desselben an. Sie erhoben sich nicht vornehm über die kindliche Schwäche ihrer Mitmen-

schen und schieden geistig nicht von ihrem Volke aus. Sie waren eben so gute Patrioten als erleuchtete Weltbürger. Die Elemente des griechischen Polytheismus waren ihrem Grund und Ursprung nach physisch-atomistisch. Mit Schonung dessen, was darin richtig geahnt oder fromm gefühlt war, suchten sie ihn organisch-monotheistisch zu machen; sie durchdrangen ihn geistig und läuterten ihn. Ihre richtige Einsicht in das Wesen des Volksthums zeigte ihnen, welche Gewalt die heiligen Namen der Gottheiten, in Liedern und Gebeten ausgesprochen und in Ritualformeln gefaßt, über Geist und Herz ihrer Landsleute übten, und somit knüpften sie ihre Götterlehre zunächst an die Sprache und suchten, so zu sagen, die vielen Facetten, die aus dem Kerne jeder Gottheit herausschimmerten, in verschiedenen Elementen von Worten und Lauten des Götternamens abzuspiegeln, so zwar, daß der Sprachunkundige, an dem Spiele der vielen Töne seine Freude habend, doch dabei das Bewußtseyn des Einen Mittelpunktes gewinne, worauf sie sich sämmtlich bezögen, der Kundige aber auch bei der Einsicht, daß der Göttername nur aus Einer Wurzel stamme, doch zur Anerkennung der Vielseitigkeit und des Vollgehaltes jedes göttlichen Wesens geführt werde, indem er gewahr wurde, daß, wenn auch nur Eine Herleitung sprachgemäß seyn könne, doch auch eine jede andere eine neue und wahre Seite dieses göttlichen Wesens aufzeige. Somit bezweckten und erreichten die Stoiker durch die Vieldeutigkeit eines Götternamens in ihren Etymologien, was die Orphiker durch die Vielnamigkeit eines Gottes in ihren Hymnen erzielten, nämlich daß der Hörer dadurch zur Ahnung des Unbegrenzten der Gottheit überhaupt hingeleitet werde.

Bei diesen vielen Beziehungen auf jedes einzelne Mitglied der olympischen Götterfamilie mußte es nun einer consequenten Unterweisung nicht schwer fallen, auch den Schwächsten zu überzeugen, daß ein einziger Gott der

beziehungsreichste unter allen sey, d. h. daß jeder einzelne Gott nur die besondere Erscheinung eines Universalgottes sey, oder daß alle Götter, wie einzelne Sterne, aus einem Centraläther ausgegangen und, von seinem Wesen durchdrungen, in der Fülle der Zeiten (nach bestimmten Perioden) in diesen Mittelpunkt wieder aufgenommen werden.

So lehrten die Stoiker in Wahrheit einen einzigen Gott. Aber in ihrer Theologie waren sie zunächst Physiker, und so erhaben und umfassend ihre Weltanschauung war, so hatte sie doch einen elementar-astralen Ausgangs- und Mittelpunkt. Sitte, Gesetz und Recht entnahmen sie aus den Sternen, deren Ordnung und unwandelbarer Lauf ihnen Wahrheit, Gerechtigkeit, Vorsehung und Nothwendigkeit war und hieß. Ein einziger großer Menschenstaat war die ethisch-praktische Seite dieser Lehre und anthropologisch die Regel für das Thun und Lassen jedes einzelnen Weltbürgers, und wenn ihr auch, was wir im christlichen Sinne so nennen, die Liebe fehlte, so trug sie doch, wenigstens in ihrer nachherigen Milderung, den Lebenskeim der Männerfreundschaft in sich, wie das Verhältniß des Panätius zum Scipio Aemilianus zeigt, aus dem die Idee der Weltpolitik hervorging, welche alle Völker des Reichs unter Roms Hegemonie in einem großen Bunde umfassen sollte a), die Verbindung des Cornutus b) mit dem Persius, und die Hochachtung und Dank-

a) S. darüber meinen Bericht über die neuesten Bearbeitungen des Polybius in den münchner gelehrt. Anzeig. 1845.

b) Worüber als Urkunde das Leben dieses Dichters und die an seinen Lehrer Cornutus gerichtete fünfte Satire vorliegt, woraus ich folgende Stelle aushebe (V. 45 ff., nach Hauthal's Uebers.): „Zweifle Du daran nur nicht, uns werde in fester Verbindung Gleiches Geschick zu Theil, das von Einem Stern sich herabspinnt. Unser gemeinsames Loos knüpft an die Waage die Parze, Treu dem Naturgesetz; wo nicht, so theilet der Freunde Hore den Zwillingen zu uns beider harmonisches Schicksal.

barkeit des Kaisers Markus Aurelius gegen seine Lehrer Apollonius und Junius Rusticus a).

Die Belege zur Theologie der Stoiker haben in neuerer Zeit theils Wyttenbach selbst b), theils seine, so wie G. Jos. Bekker's Schüler, in mehreren Monographien, die zum Theil schon angeführt worden, zusammengestellt. Ueber das Verhalten des Zeno, des Stifters der Stoa, zur Volksreligion und über seine, wie des Kleanthes, Chrysippus, Antipater von Tarsus und der übrigen Stoiker Theologie hat Baguet eine überaus umfassende und fleißige Schrift geliefert c). Hieran schließt sich ein

---

Und wir brechen vereint (Ein Zeus schützt uns) des Saturn Groll. Welcher, ich weiß nicht, — gewiß doch ein Stern stimmt Dir mich harmonisch." Vergl. meine Anmerkung zu Cic. de N. D. I, 14. p. 67 sq., wo ich diese siderische Allegorie der Seelenharmonie aus der physischen Theologie der Stoiker nachgewiesen.

a) Ueber diese beiden Stoiker und Lehrer des Markus Aurelius s. Gataker ad Marc. Antonin. I, 7. und 8. und Reimarus ad Dion. Cass. LXXI, 1. p. 1177. und 35. pag. 1199.

b) Der z. B. in der Disputatio de unitate Dei (Opuscull. II. p. 392.) die Gotteslehre der Stoiker (vergl. p. 399.) vom Sokratiker Antisthenes herleitet, wovon oben bereits die Rede gewesen. Jetzt haben wir durch Herrn Osann Villoison's, des Freundes von Wyttenbach, ausführliche, wenn auch nicht ganz vollendete Theologia physica Stoicorum erhalten. — Daß die Stoiker über Gott und Geist die wesentlichen Grundsätze von den Megarikern aufgenommen, bemerkt Deyks, de Megaricorum doctrina. Bonn. 1827. p. 32.

c) De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis. Lovan. 1822. p. 89 sqq., wo er sich über den schon von Zeno aufgestellten und von Kleanthes und Chrysippus aufgenommenen Hauptsatz, daß Zeus die Einheit des Kosmos und die übrigen Gottheiten Theile von ihm seyen, verbreitet. — Wenn derselbe aber Plutarch's Worte de commun. notitt. 1075. A. B. (nicht 1052.) p. 387. Wytt. so anführt: *Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης οὐδένα τῶν τοσούτων θεῶν* (der so vielen Volksgötter) *ἄφθαρτον οὐδὲ ἀΐδιον ἀπολελοίπασι, πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκειν τοὺς ἄλλους*, so ist die Stelle um ihren Sinn gebracht. Es

anderer junger Gelehrte derselben Schule an, der, wenn auch nicht so ausführlich, was auch nicht nöthig, die in demselben Geiste gefaßte physische Theologie eines Schülers des Chrysippus, des Diogenes von Seleucia, gewöhnlich der Babylonier genannt, neben den übrigen Lehrsätzen des ganzen Systems, dargelegt und erläutert hat [a]). Es wäre diesem Verfasser zu gönnen gewesen, wenn er zu seiner Schrift einen seitdem hinzugekommenen handschriftlichen Beitrag hätte benutzen können. Es ist dieß der bisher sogenannte, neuerdings aber wieder als der Epikureer Phädros bezeichnete Anonymus Herculanensis [b]).

Ich begnüge mich hier, einige Blicke auf diese Bruchstücke zu werfen:

Columna I. pag. 16. ed. Petersen heißt es:

„Aber Chrysippus, der im ersten Buche von den Göttern die ganze Welt durchmustert, (versteht) ausdrück-

---

muß καταναλίσκουσι heißen: die Stoiker lassen im Jupiter alle übrigen Götter verzehrt werden. Ueber diese elegante Brachylogie s. die Annott. in Plotin. pag. 240. ed. Oxon.

a) Dissertatio de Diogene Babylonio, ed. C. Franc. Thiery. Lovan. 1830. II. p. 45 sqq.

b) S. Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de Natura deorum Fragmentum instauratum et illustratum a Christ. Petersen. Hamburgi 1833. Obschon Osann in seinen Beiträgen zur griech. u. röm. Litteratur, II. S. 114 f. (vergl. zum Cornutus p. 391.) es zweifelhaft gemacht, ob der Verfasser dieses Buches der Epikureer Phädrus sey, so hat doch seitdem A. B. Krische, in den Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, im 1. Bande, Götting. 1840, zu zeigen gesucht, daß die Uebersicht der Theologumena der griechischen Philosophen im ersten Buche des Cicero de Natura Deorum aus des Epikureers Phädrus Buche περὶ θεῶν (Cic. ad Attic. XIII, 39.) entlehnt sey; und zwar glaubt er dieß aus den Volumina Herculanensia, worin Stücke dieser Schrift des Phädrus enthalten seyen, erwiesen zu haben. — Da ich diese Schrift nur aus den göttinger gelehrten Anzeigen 1841. Nr. 12. kenne, so muß ich die Gültigkeit dieses Erweises vorläufig auf sich beruhen lassen.

lich den Geist (φρένα) aller Dinge und alle Vernunft (λόγον) und die Seele des Ganzen, und von der Seele werden alle Gewächse durchdrungen und die Thiere und die (Keime enthaltenden) Begriffe (λόγους). Daher werde Zeus auch Zän genannt, der Geber des Lebens. Auch selbst der Kosmos der nicht krankenden Wesen sey beseelt und Gott und das leitende Princip und die Seele des Ganzen, und so vernunftgemäß handhabe Zeus die besten Gesetze a) und die gemeinsame Natur aller Dinge und das Schicksal und die Nothwendigkeit, und dieselbe sey auch die Wohlordnung (Eunomia) und die Gerechtigkeit (Dike) und Eintracht (Ὁμόνοια) und Friede und Aphrodite und das ähnliche All; und es gäbe weder männliche Götter noch weibliche" u. s. w. b).

Columnn. V. pag. 20. Peters.:

„Diogenes der Babylonier schreibt im Buche von der Athena, die Welt sey einerlei mit Zeus und Zeus umfasse sie, wie den Menschen die Seele c) und die Sonne Apollon, ingleichen den Mond Artemis; und Niemand sage, daß Zeus unter fremden Göttern erscheine (das Wesen anderer Götter annehme) d), und es sey

---

a) „Und so vernunftgemäß handhabe Zeus die besten Gesetze" (εὐνομεῖσθαι, statt εὐνάζεσθαι. Petersen). Den Chrysippus und den Posidonius führt in einem Artikel über den Zeus auch Io. Laur. Lydus de mensibus an (IV, 48. p. 224. Roether).

b) Im Verfolge lin. 26—28. schlägt Ludw. Preller (Demeter u. Persephone. S. 401.) vor: καὶ τὴν Δήμητρα γῆν ἢ τὸ ἐν αὐτῇ γόνιμον, statt γόνευμα.

c) Ein Satz des Plato, daß die Seele den Leib umgebe, nicht umgekehrt, fortgepflanzt von den Neuplatonikern (s. Plotinus III, 9, 2.); vergl. die Annott. p. 199. ed. Oxon.

d) Die Lücke der Handschrift το Δι δσειν ergänzte Drummond, Herculanensia: τὸν Δία μὴ δύσειν, Petersen: τὸν Δία ὑποδύσειν. Wenn er richtig ergänzt hat, so durfte er um den Sinn nicht verlegen seyn; ὑποδύειν ist ein scenisches Zeitwort, bedeutend: eine Rolle spielen, wie z. B.: ἤν τις ὑποκριτὴς Ἀθηνᾶν ἢ Ποσειδῶνα ἢ Δία ὑποδεδυκώς, beim Lucian; s. Annott. in Plotin. pag. 190. Oxon.

unmöglich, daß das Wesen des Zeus, theils durch das Meer verbreitet a), Poseidon sey, theils durch die Erde, Demeter, theils durch die Luft, Hera. — Wie aber oftmals die Luft genannt werde, so möge nunmehr Niemand mehr die Luft Athena nennen; denn in diesem Sinne werde das Bekannte gesagt: aus dem Haupte, und Zeus Mann und Zeus Weib" b). Zu dieser letztern Stelle hat Petersen die einschlägigen Stellen der Orphiker nachgewiesen. Ich verweise dabei auf die Verse des Varro c):

„Iupiter omnipotens regum rerumque Deumque
Progenitor Genitrixque Deum, Deus unus et omnis."

Weiter bemerkt er, die gewöhnliche Vorstellung der Stoiker vor Chrysippus habe die Athene-Minerva theils als Aether, theils als Luft genommen d), und diese Vorstellung sey mit den ältesten Religionen, namentlich Athens, übereinstimmend e). Und in der That Aristoteles, der die Minerva als Mond erklärte, so wie die Stoiker mit ihrem physischen Theologumenon von der Pallas

---

a) Drummond und Petersen διατεταγός, Preller a. a. O. S. 401: διατεταμένον.

b) Die Worte nach Hera, worauf Petersen: καὶ τὸν Ζήνωνα λέγειν geschrieben, Drummond aber: καὶ Πλούτωνα λέγειν, habe ich absichtlich ausgelassen. Auf jeden Fall kann in der Lücke nicht wohl Ζήνωνα gestanden haben, da das Manuscript τωνα gibt. Wenn aber Petersen sogar fragt (p. 42.): „Quis enim de philosopho Plutone audivit?" so hat er sich nicht der platonischen Stellen erinnert, wo Hades als ein Weiser geschildert und, wie z. B. im Cratylus S. 403. τέλεος σοφιστής genannt wird; s. Wyttenbach. ad Phaedon. p. 206. und vergl. Plotin. VI, 4. extrem. mit der Note p. 362.

c) ap. Augustin. de civ. Dei VII, 9.

d) In den Allegorien über Götternamen (Meletemm. mea I. p. 46.), heißt es unter Anderm, Athena sey die schwerere Luft zwischen dem Monde und der Erde.

e) Mit Verweisung auf C. O. Müller, de Minerva Poliade. p. 5., wo mehrere Spuren nachgewiesen werden, namentlich auch auf die Nachteule und die Mondssichel auf den alten Tetradrachmen der Athener. Vergl. jetzt Symbolik III. S. 369. dritt. A.

als Aether, Mondlicht und sublunarische Luft, aber auch als Geist und als Zeus' Gedanke, standen dem alten Volksglauben viel näher als diejenigen neuern Denker, die sie einseitig bloß in der letztern Eigenschaft auffassen, oder sie noch abstracter als eine Seelenkraft, nämlich als Weisheit, nehmen a).

Da Cornutus am Schlusse seiner Schrift bemerkt, er habe seinen Gegenstand, den die alten Philosophen genauer und ausführlicher behandelt, nur compendiarisch vorgetragen (p. 236. Gal. p. 217. Osann.), so hat Gale davon Anlaß genommen, eine Reihe von alten Schriftstellern aufzuführen, die über die Gottheiten Schriften verfaßt, und Osann hat dieses Verzeichniß theils ergänzt, theils mit Bemerkungen begleitet. Ich will zum Schlusse dasselbe thun und um der Kürze willen zuvörderst im Allgemeinen bemerken, daß man zu dem, was Osann beigebracht, jetzt die Zusätze Westermann's zum Vossius de Historicis Graecis, die Anmerkungen desselben zu den griechischen Mythographen und Paradoxographen mit meinen Berichten darüber in den wiener Jahrbb. der Litteratur, Band 105—109. vergleichen müsse, sodann nur einiges Wenige nachtragen:

Antipater von Tarsus, der Stoiker, wird angeführt: ἐν τῷ περὶ θεῶν von Plutarchus (de Stoicorum repugn. 38. p. 286. Wyttenb.). — Statt Euanthes will Osann Evander, aber Euanthes ἐν τοῖς μυθικοῖς kommt beim Scholiasten des Apollonius vor I, 1063 sqq.

---

a) Eméric David, Jupiter, pag. 239. der Introduct. Vict. Cousin im Journal des Savants. 1835. p. 136 sq.: „Il y a telle qualité, telle vertu de l'âme, qui considerée abstractivement et en elle même paraît si utile et si admirable, qu'on la rapporte à une origine divine, qu'on la divinise; et la sagesse est de ce nombre. De là peut être la Pallas athenienne."

Beim Euphorion sind manche Göttersagen zu finden; auch wird ihm ein Buch von den Orakeln beigelegt; s. Meineke, de Euphorione, p. 20, 143.

Von Kriton, des Sokrates Schüler, wird citirt eine Schrift de Divino, περὶ τοῦ Θείου (Diog. L. II, 121.).

Dikäarchus hat auch viel Mythisches; s. Dicaearchi Messenii quae supersunt, ed. M. Fuhr. Darmst. 1841. — Daß der Peripatetiker Klearchus eine sehr religiös-ethische Gesinnung hatte, zeigen mehrere Stellen in seinen Charakteristiken der Völker (s. z. B. Athen. XII. p. 522. D. E.; vergl. Ern. Köpke, Dissert. gratul. ad Heins. Berol. 1845. p. 7.).

Lamiscus Samius ist aus Versehen zweimal angeführt (bei Osann p. 388. lin. ult. und p. 389. lin. 1. des Textes).

Zum Polemon bemerke man jetzt Polemonis Periegetae Fragmenta, ed. L. Preller. Lips. 1838.

Zum Posidonius περὶ θεῶν Posidonii Rhodii reliqq. doctrinae, ed. I. Bake. L. B. 1810. p. 44 sqq.

Auch Phanias hat viele Göttersagen; s. Voisin, de Phania Eresio. Gandavi 1824.

Ingleichen Ptolemäus, Sohn des Hephästion; s. Ptolemaei, Hephaestionis filii, Fragmm. ed. I. I. Roulez. Lips. et Aquisgr. 1834.

Und hiermit schließe ich meinen Bericht über diese wichtige Ausgabe.

Creuzer.

Anzeige-Blatt.

Verlagsbericht.

Bei der für ruhigeres Studium günstigeren Jahreszeit, welche nun wieder herannahet, machen wir folgende Mittheilungen über unsere neueren Verlagsunternehmungen, und bitten, einige Aufmerksamkeit darauf zu verwenden.

Durch das Erscheinen der Schlußbände sind folgende größere Werke vollständig geworden:

Barthold, F. W., Geschichte von Rügen und Pommern. 5 Bde. gr. 8. Subscriptionspreis 11 Thlr. 10 Sgr.

Henry, P., das Leben Johann Calvins, des großen Reformators. 4 Bde. gr. 8. 10 Thlr. 15 Sgr.

Reuchlin, H., Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. u. XIV. 2 Bde. gr. 8. 8 Thlr.

Euripides restitutus sive scriptorum Euripidis ingeniiique censura, ed. Hartungus. 2 Voll. gr. 8. 5 Thlr.

Aschbach, J., Geschichte Kaiser Sigmunds. 4 Bde. gr. 8. 11 Thlr.

Die

Geschichte der Europäischen Staaten von **Heeren** und **Ukert**

schreitet vorwärts, und ist ihrer Vollendung nicht mehr fern; es sind 21 Lieferungen oder 43 Bände mit 5 Registern erschienen; noch in diesem Jahre erscheinen 2 Bände.

Diesem Hefte ist ein besonderer Bericht über das Werk angeheftet, der Näheres enthält.

Die

Bildnisse deutscher Könige und Kaiser von Kohlrausch und Schneider. In 8 Heften. gr. Lex. 8.

werden auch in diesem Jahre noch vollständig werden; das 6te Heft ist unter der Presse. Das langsame Erscheinen dieses vaterländischen Werkes ist uns gewiß am Unangenehmsten gewesen, bei der größten Anstrengung war es aber nicht schneller zu fördern, ohne dem innern Werth zu schaden; die Beischaffung der Quellen für die Bilder bot der Schwierigkeiten zu viele.

Die immer größere Verbreitung dieses vaterländischen Werkes ist unser Wunsch, wir empfehlen es recht dringend zur bevorstehenden Weihnachtszeit (um welche das Ganze hoffentlich fertig ist).

An Fortsetzungen erschienen:

Geijer, E. G., des Königs Gustav III. nachgelassene und funfzig Jahre nach seinem Tode geöffnete Papiere. Aus dem Schwedischen. III. 1. Abthlg. 24 Sgr.
I. II. III. 1. kosten 2 Thlr. 24 Sgr.
(Die 2 Abthl. des 3. Bandes schließt das Ganze.)

Ritter, Dr. H., Geschichte der Philosophie. 7r u. 8r Bd. Der christlichen Philosophie 3r u. 4r Bd. gr. 8.
6 Thlr. 16 Sgr.
Der 1. bis 8. Bd. kosten 24 Thlr. 16 Sgr.

Umbreit, Dr. F. W. C., praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes. IV. 1. 1. u. 2. Abthlg. gr. 8. 1 Thlr. 21 Sgr.
Der 1. bis 4. Band 1. Abth. in 2 Thln. kosten
6 Thlr. 21 Sgr.
(Die 2. Abth. in einem Bande wird das ganze Werk schließen.)

Neander, Dr. A., allgemeine Geschichte der christlichen Kirche. V. 2. od. 10r Bd. des ganzen Werkes. gr. 8.
3 Thlr. 22½ Sgr.
wohlfeile Ausgabe 2 Thlr.

In neuen Auflagen erschienen:

Luthers, Dr. M., Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 3. Auflage. 10 Theile. geh. 8. 5 Thlr.

Tholuck, Dr., Commentar zum Evangelium Johannis. 6. Auflage. gr. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Hurter, Dr. F., Geschichte des Papst Innocenz III. 4. Bde. 2. Aufl. (1r Bd. 3. Aufl.) gr. 8. 13 Thlr.

Tholuck, Dr., ausführliche Auslegung der Bergpredigt Christi. 3. Aufl. gr. 8. 2 Thlr. 4 Sgr.

Sartorius, die Lehre von Christi Person und Werk. 4. Aufl. geh. 8. 27 Sgr.

Ueber den Seelenfrieden, den Gebildeten ihres Geschlechts gewidmet von der Verfasserin (Frau Obrist **von Motz**). 8. 5. Aufl. geh. 1 Thlr.

Claudius, Matthias, Werke, auch unter dem Titel: „Asmus omnia sua secum portans, oder sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten." Original-Ausgabe. Siebente wohlfeile Auflage mit vielen Holzschnitten und Kupferstichen nach D. Chodowiecki. 8 Theile. 16. geh. 2 Thlr. 10 Sgr.

Die größere Ausgabe, 8. 4 Bände, kostet 4 Thlr. 25 Sgr.

Neander, Dr. A., das Leben Jesu Christi. 4. Aufl. gr. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Neander, Dr. A., Denkwürdigkeiten. 1r Theil. gr. 8. 3. Aufl. 2 Thlr.

An eigentlichen Neuigkeiten erschienen:

Schliemann, Ad., die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte. gr. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Ullmann, Dr. C., über den unterscheidenden Charakter oder das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen und einem Blick auf Gegenwärtiges. gr. 8. geh. 12 Sgr.

Zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung. Von Dr. C. **Ullmann** und Albert **Hauber**. gr. 8. geh. 12 Sgr.

Bunsen, Gr. C. J., Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. Geschichtliche Untersuchung in 5 Büchern. 1.—3. Bd. und Urkundenbuch mit 53 Zinktafeln. gr. 8. geheftet 10 Thlr.

(Noch 2 Bände beschließen das Ganze.)

Wieseler, Karl, chronologische Synopse der vier Evangelien. gr. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Strauß, Victor, Lieder aus der Gemeine für das christliche Kirchenjahr. 1 Thlr. 15 Sgr.

Deinhardt, J. H., Beiträge zur religiösen Erkenntniß. gr. 8. 20 Sgr.

Meier, G. A., die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 2 Thle. gr. 8. 2 Thlr. 25 Sgr.

Perthes, Dr. Cl. Th., das deutsche Staatsleben vor der Revolution. Eine Vorarbeit zum deutschen Staatsrecht. gr. 8. 2 Thlr.

Hillebrand, Dr. J., die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart. 1r u. 2r Bd. gr. 8. jeder 1 Thlr. 26 Sgr.

Ackermann, Dr. C., die Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt und von der Auferstehung des Fleisches vor dem Richterstuhl unserer Zeit. Ein Beitrag zu den Glaubensverhandlungen unserer Tage. 16. geh. 6 Sgr.

Wiggers, Dr. J., Geschichte der evangelischen Mission. 1r Bd. gr. 8. geh. 1 Thlr.
(Der 2. Bd. wird das Werk schließen.)
(Von demselben Verfasser erschien früher „die Kirchliche Statistik.")

Hartung, J. A., Lehren der Alten über die Dichtkunst. 12. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

Schwarz, der evangelische Geist im Bunde mit der heiligen Schrift. Ein Sendschreiben an den Herrn Prediger Wislicenus. 8. geh. 15 Sgr.

Kiepert, H., Karte des römischen Reichs f. d. ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte. 2 B. gr. Fol. 1 Thlr.

Die

Theologischen Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift von **Ullmann** und **Umbreit**,

die mit dem Jahre 1846 ihren 19. Jahrgang beginnen, haben einen erfreulichen Fortgang.

Zur Weihnachtszeit drucken wir einen Catalog unserer Jugend- und Erbauungsschriften, der in allen Buchhandlungen zu bekommen ist.

Friedrich Perthes von Hamburg.
Friedrich & Andreas Perthes.

Bei **Friedrich & Andreas Perthes** in **Hamburg** und **Gotha** ist so eben erschienen:

Ackermann, Dr. C., die Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt und von der Auferstehung des Fleisches vor dem Richterstuhl unserer Zeit. Ein Beitrag zu den Glaubensverhandlungen unserer Tage.

In einer Zeit, wo Glaubensbekenntnisse im Ganzen, Glaubenssätze im Einzelnen der Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit, reger Verhandlungen sind, wo so oft an den gesunden Menschenverstand sogar als an die letzte Entscheidung appellirt wird, wendet sich auch

der Herr Verfasser an diesen, um eben ihn zu veranlassen, daß er von seinem Standpunkte aus, in seinem Selbstbewußtseyn nach natürlich sittlichem Gefühl einmal mit Ernst zwei Lehren prüfe, über welche — er wird es wohl selbst nicht leugnen — er auf Hörensagen hin längst und entschieden abgeurtheilt hat.

Ihr denn, die ihr euch auf jenem Standpunkte so sicher fühlt, so wohl gefallt, möchtet ihr nicht Wunders halber dem Büchlein auf eine Stunde Gehör schenken, welches mit frischem Muthe eine so ganz verloren geachtete Sache vor euch zu führen unternimmt?

Und ihr Andern, die ihr den Glauben freilich auf einen andern Grund zu bauen gewohnt seyd, wollt ihr hier nicht lernen, wie man sich auch zu seinem Widersacher freundlich hinstellen, sein Recht anerkennen, und eben von da aus mit mannichfaltigen, seinem Kreise entlehnten Beziehungen das, was uns heilig ist, kräftig, Alle ansprechend, vertheidigen kann?

Die Nebenaltäre. 7) Die Reliquien. 8) Die Bilder in den Kirchen. 9) Die Weihgeschenke in der Kirche. 10) Die Amtstracht der Geistlichen. 11) Die Orgel. VIII. Der Gottesdienst und seine liturgische Anordnung. A. Der altchristliche Sonntagsgottesdienst. B. Der Gottesdienst der morgenländisch-griechischen Kirche. C. Die katholische Messe. D. Der lutherische Gottesdienst. E. Der Sonntagsgottesdienst der Reformirten. F. Der Gottesdienst der englisch-bischöflichen Kirche. G. Der protestantische Gottesdienst seit dem Zeitalter der Reformation. IX. Das Morgenlied. X. Das Sündenbekenntniß. XI. Das Kyrie. XII. Das Gloria. XIII. Der Altargesang. XIV. Der Herr sei mit Euch. XV. Die Collecte. XVI. Das Amen. XVII. Das Gebet zu Jesu. XVIII. Die Epistel und das Evangelium. XIX. Das Hallelujah. XX. Das Glaubensbekenntniß. XXI. Die Kirchenmusik. XXII. Das Hauptlied. XXIII. Der Klingelbeutel. XXIV. Die Predigt. XXV. Das allgemeine Kirchengebet. XXVI. Die kirchlichen Meldungen. XXVII. Das Vaterunser, der Friedenswunsch, die Collecte und der Segen. — Erster Nachtrag: I. Die Wochentage in kirchlicher Beziehung. II. Das Kirchenjahr mit seinen Festen. A. Die Feste des Herrn. B. Die Marienfeste. C. Apostel- und Märtyrerfeste. D. Andere Feste. — Zweiter Nachtrag: Grundriß einer alten christlichen Kirche nebst Erklärung.

Soeben ist erschienen die **2te bedeutend vermehrte Auflage** von:

Friedrich Arndt,

(Prediger an der Parochialkirche in Berlin)

Morgenklänge aus Gottes Wort.

Ein

Erbauungsbuch auf alle Tage im Jahre.

2 Bände. (49 Bogen.)

Elegant geheftet 1 Thlr. 20 Sgr.

Prachtband 2 Thlr.

Um der **2ten bedeutend vermehrten Auflage** auch in ihrer **äußern Ausstattung** mehr Werth zu geben, ist dieselbe in **2 groß Octav-Bänden mit großer Schrift und auf schönstem Velinpapier** veranstaltet.

Halle. C. A. Kümmel's Sort.-Buchhandlung.

Mit den eben ausgegebenen alttestamentlichen Fragmenten ist jetzt vollständig erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu beziehen:

CODEX

EPHRAEMI SYRI RESCRIPTUS

SIVE

FRAGMENTA UTRIUSQUE TESTAMENTI.

E codice Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum seculi

eruit atque edidit

Constantinus Tischendorf.

Grofs Quart. cartonn. 27 Thlr. —

Das Neue Testament apart 18 Thlr.; — das Alte Testament 9 Thlr.

Der zu Anfang des Jahres 1843 beim Unterzeichneten erschienene Neutestamentliche Theil des *Codex Ephraemi Syri Rescriptus* hat die gelehrte Welt bereits näher mit diesem seltenen Schatze des christlichen Alterthums bekannt gemacht und hiermit ist nun das vor drei Jahren begonnene Werk vollendet. Der *Codex Ephraemi Syri Rescriptus* ist dadurch, nach seinen sämmtlichen alten Bestandtheilen, fürs Leben der Wissenschaft gerettet und der Mit- und Nachwelt übergeben.

Leipzig, im September 1845.

Bernh. Tauchnitz jun.

Kirchenväter! Antiquarisch.

Von: Chrysostomi opera praestantissima, ad fidem Montfaucon prooemiis, notis, variis lectionibus etc. cum latina versione ed. Lomler. Rudolphopoli. 4. 1840. (Ladenpreis 3 Thlr.)

haben wir die letzten Exemplare an uns gekauft und lassen wir solche, so weit der Vorrath reicht, zu 1 Thlr. 10 Sgr. ab.

Auch von der 8° Ausgabe (ohne Uebersetzung) besitzen wir eine Partie und geben solche zu 22½ Sgr. ab (Ladenpreis ist 2 Thlr.).

Alle Buchhandlungen nehmen mit Nennung unserer Firma Bestellungen an.

Lippert & Schmidt in Halle.

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

Lisco, Dr. F. G., das christliche Kirchenjahr. Ein homiletisches Hülfsbuch beim Gebrauche der epistolischen und evangelischen Pericopen. Dritte mit der exegetisch-homiletischen Bearbeitung der evangelischen Pericopen und vielen Predigtentwürfen vermehrte Auflage. 2 Bände. Gr. 8. 70 Bogen (die 2te Auflage hatte nur 66 und weitläufiger gedruckte Bogen). 1843. n. 3⅙ Thlr.

Inhalt: I. Einleitende Bemerkungen; II. Geschichtliche Nachrichten von den Sonn- und Festtagen des christlichen Kirchenjahres; III. Uebersicht der sämmtlichen Sonn- und Festtage des christlichen Kirchenjahres; IV. Versuch einer Entwickelung der dem christlichen Kirchenjahre zum Grunde liegenden Idee aus den gebräuchlichen Pericopen; V. Von den Pericopen; VI. Ausführliche Entwürfe über die epistolischen und evangelischen Pericopen auf jeden Sonntag, nebst mehreren hundert kürzeren Entwürfen; VII. Auszüge aus der sogenannten Postille Melanchthons, die Kirchenzeiten betreffend; VIII. Entwurf zweier Jahrgänge Pericopen über evangelische und epistolische Texte; IX. Uebersicht der sämmtlichen Abschnitte der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments, welche zu Pericopen in dem alten und den beiden neuen Jahrgängen benutzt sind.

Bei **Lippert & Schmidt** in Halle erschien:

Schaller, Prof., Vorlesungen über Schleiermacher. 8. 1⅓ Thlr.

Die Bedeutung Schleiermacher's für die Entwickelung der neuen Theologie ist in den weitesten Kreisen zu sehr anerkannt, als daß es nöthig wäre, sie hervorzuheben. Die Einflüsse dieses großen Geistes

durchziehen fortwährend alle Gebiete des theolog. Wissens, — durch ihn ist die Zukunft der Kirche bestimmt. Um so dringender muß die Forderung erscheinen, seine großartige Thätigkeit unter einheitlichen Gesichtspunkten anzuschauen. Was dafür mitten in den Strömungen des von Schleiermacher ausgegangenen Lebens geschehen konnte, ist von dem Verfasser der angezeigten Schrift geschehen. — Hierüber haben die wichtigsten Zeitschriften sich einstimmig ausgesprochen. Möchte daher kein Theolog eine Schrift unberücksichtigt lassen, die ihn der nicht geringen Mühe überhebt, selbstständig durch die Werke des großen Mannes zur klaren Auffassung seiner Leistungen und zur Ermittelung der begründenden und leitenden Principien seines Systems sich hindurch zu arbeiten!

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1846 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1846.

Abhandlungen.

1.

Ueber das Predigen in den Landessprachen während des Mittelalters.

Von

C. Schmidt,

Professor der Theologie zu Straßburg *).

Früher war die Ansicht ziemlich allgemein, daß in den Jahrhunderten des Mittelalters, mit wenigen seltenen Ausnahmen, bloß lateinisch gepredigt worden sey a). Diese Ansicht war begreiflich in einer Zeit, wo das Mittelalter wenig gekannt und die Quellen zur richtigen Kenntniß desselben noch wenig zugänglich waren. Wenn aber heutzutage, wo diese Quellen in reichem Maße geöffnet sind, ähnliche Behauptungen aufgestellt werden, so lassen sie sich weder begreifen noch entschuldigen. In einer vor einigen Jahren erschienenen Geschichte der Homiletik heißt es, man finde im Mittelalter nur sparsame Beweise da-

*) Dieser Aufsatz ist bereits vor einigen Jahren in einer französischen Zeitschrift erschienen; die hier folgende deutsche Bearbeitung ist bedeutend vermehrt.

a) S. z. B. Flügge, Geschichte des deutschen Predigtwesens. Bremen 1800. Th. I. S. 327.

von, daß in den Landessprachen gepredigt wurde [a]). Anderswo hat man gesagt, nachdem die Predigt die Völker bekehrt, sey sie nicht mehr nöthig gewesen und habe in ihrem Triumphe ausruhen können, sie habe in den weiten Räumen der Kathedralen, mitten unter den Ceremonien eines glanzvollen Cultus nichts zu thun gehabt [b]), und wenn in langen Zwischenräumen große Begebenheiten sie wieder neu belebten, wenn von Zeit zu Zeit begeisterte Männer eindringende Worte ertönen ließen, so sey während der übrigen Zeit die Predigt unvollkommen und unfruchtbar gewesen, weil sie in einer Sprache stattfand, welche die Völker nicht kannten. Es ist daher der Mühe werth, zu untersuchen, in wiefern diese Behauptung gegründet ist oder nicht, und ob in der That im Mittelalter, das heißt in einer Zeit, wo die Menschen der Macht einer bald kräftigen, bald tröstenden Rede bedurften, die Predigt in ihrem Triumphe eingeschlafen war, ob sie nichts Weiteres war als ein Theil der in einer dem Volke unverständlichen Sprache abgefaßten Liturgie, mit einem Worte, ob man nicht überall und fortwährend in den Mundarten der Völker gepredigt hat.

Es mußte natürlich lateinisch gepredigt werden, so lange diese Sprache in den Ländern des Occidents herrschte. Allenthalben hatten die Römer sie mit sich gebracht, überall war sie gleichsam einheimisch oder vielmehr den Völkern aufgedrungen worden, in Folge sowohl des nothwendigen Uebergewichtes einer vorangerückteren Bildung, als

---

a) Lentz, Geschichte der christlichen Homiletik, Th. I. S. 338. — Auch Delprat (die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, übers. von Mohnike. Leipz. 1840. S. 128.) sagt, außer Otfried bis auf Tauler wisse man kaum einen Geistlichen nachzuweisen, der sich mit dem Predigen in der Landessprache abgegeben.

b) Géruzez, Histoire de l'éloquence française. Paris 1837. Th. I. S. XIV. — Daunou, über S. Bernard, in der Histoire littéraire de la France, Th. XIII. S. 193.

der Politik der Sieger. Das Lateinische war die Sprache des Reiches, der obern Verwaltung, der gelehrten und gebildeten Klassen; es wurde in Gallien, in Britannien, in Spanien geredet; in den vorzüglichsten Städten des Abendlandes hatte es seine Schulen, zu Lyon, zu Narbonne, zu Bordeaux, zu Trier u. s. w. In Germanien hingegen und in einigen Theilen des nördlichen Galliens hatte der Gebrauch des Lateinischen keinen Eingang gefunden, oder doch wenigstens keine so tiefe Wurzeln gefaßt. Andrerseits war das Christenthum vornehmlich in den Städten verbreitet; die alten Götter hatten deren Mauern verlassen und sich in die Schatten der Wälder, in die Einsamkeit der Thäler geflüchtet. Die Christen der großen Städte waren es jedoch oft nur dem Namen nach; in ihren Sitten, Bedürfnissen, Vergnügungen blieben sie Heiden, der Geist ihres neuen Glaubens war ihnen fremd, und als die großen Unglücksfälle des 4. und 5. Jahrhunderts über sie kamen, da suchten die Einen ihre Angst in wildem Genusse zu ersticken und starben lachend, wie Salvian sich ausdrückt, während die Andern jetzt erst das Bedürfniß einer Hülfe empfanden, welche das zusammensinkende Reich ihnen nicht mehr darzubieten vermochte. Viele von denen, welche die Kaiser jenen Horden preisgaben, deren Anführer sich die Geißeln Gottes nannten, sehnten sich nun nach höherer, kräftigerer Ermuthigung, und wenn sie bisher zur christlichen Predigt keine andere Gesinnung mitbrachten, als die, mit der sie die Declamation eines Rhetors oder eines Panegyrikers anhörten, so verlangten sie jetzt von der Kirche und ihren Dienern den Rath und den Trost, welche die Welt ihnen versagte. Um diese Zeit predigen dann Hilarius von Arles, den man mit Augustin verglichen hat, Cäsarius, Bischof derselben Stadt, Fulgentius von Ruspe, Sulpicius von Bourges, Nicetius von Trier, Avitus, Sidonius Apollinaris, die einen in den römischen Städten, die andern

unter den Barbaren, die einen mit apostolischer Einfachheit, zwar ohne litterärische Ansprüche zu verrathen, aber mit desto größerem Eifer, die anderen mit der leeren Eleganz und der tönenden Schwülstigkeit der römischen Schöngeister des 5. Jahrhunderts. Allerdings trägt die Predigt Aller das Gepräge des verdorbenen Geschmackes dieser traurigen Epoche, allein bei denjenigen, welche wirklich von der Größe ihres Amtes durchdrungen waren, waltet das religiöse Element vor und verleiht ihren Reden Eigenschaften, welche den anderen fehlen a).

Die römische Welt naht sich jedoch ihrem Untergange; die letzten Ueberreste antiker Bildung verschwinden für eine Zeit lang unter der Fluth der Barbaren, welche über das Reich sich ergießt und in die Kirche eindringt; neue Menschen erscheinen auf dem Schauplatze, das Kaiserreich sinkt, die Germanen lassen sich siegreich auf dessen Trümmern nieder. Ein neues, unermeßliches Feld eröffnete sich da der christlichen Thätigkeit. Das Christenthum herrschte zwar in den Städten, wo sich auch Reste der römischen Civilisation erhalten hatten; allein es galt nun, die germanischen Stämme, die Gothen, die Burgunder, die Franken zu bekehren und zu gleicher Zeit das Evangelium jenen Ueberbleibseln der Ureinwohner zu verkündigen, welche sich mit ihren Göttern in die Wälder und die Berge zurückgezogen hatten. Konnte dieß aber wohl geschehen, konnte die Bekehrung dieser Völker hervorgebracht oder auch nur vorbereitet werden vermittelst einer Sprache, welche für die Einen die Sprache ihrer Feinde, und für die Anderen die Sprache ihrer alten Unterdrücker war, obgleich der liturgische Gebrauch der Kirche sie bereits geheiligt hatte?

Mit dem Ende des 6. Jahrhunderts, und besonders während dem Laufe des 7., treten aus den Klöstern des

---

a) Guizot, Histoire de la civilisation en France. Paris 1829. Th. II. S. 131 u. f.

Occidents Mönche hervor, Leute des Volks, zum Theile vielleicht ehemalige Leibeigene, welche durch ihren Eintritt ins Kloster frei geworden waren und welche nun den Stämmen, aus welchen sie selbst hervorgegangen, die Heilslehre bringen; von einer Begeisterung beseelt, welche wir heutzutage zu begreifen Mühe haben, durchziehen sie die noch unbebauten oder verwüsteten Länder und predigen allenthalben das Evangelium, indem sie sich an die Barbaren in ihren eigenen Sprachen wenden. Ihre Worte sind rauh und ungebildet, wie der gesammte Geist dieser Zeit; ohne Kunst entströmen sie ihren Lippen; erhaben über die irdischen Dinge, und vielleicht in ihrem Herzen einen Ueberrest des Freiheitssinnes der germanischen Krieger bewahrend, sind diese muthigen Prediger ohne Furcht gegen die Großen, während sie sich vorzugsweise zu den Niederen hingezogen fühlen, zu den Ackerbauern und Leibeigenen, deren Söhne und Brüder sie vielleicht sind. Columba in Schottland und bei den Stämmen Nordbritanniens (um 565); Columban, der Gründer von Luxueil, der strenge, unbeugsame Tadler Brunehildens und Theodorich's (gest. 615); der Franke Emmeran, im Jahre 654 bei Regensburg getödtet; Kilian, im Jahre 689 bei Würzburg hingerichtet: dieß sind einige dieser kühnen Missionare, deren Namen in den Actis Sanctorum gleichsam verloren sind, obschon sie eben so schwere als rühmliche Werke vollbracht. Von ihren Predigten ist jedoch keine auf uns gekommen a). Winfried (der h. Bonifacius) predigte den Friesländern in ihrer Mundart b); als der h. Gallus den Einwohnern Rhätiens predigte, welche ihn nicht verstan-

a) Die Predigten, die wir von Columban besitzen, sind einfache, in seinem Kloster gehaltene Homilien. Sie finden sich in der Biblioth. Patrum maxima, T. XII. S. 8 u. f. — S. Guizot a. a. O. Thl. II. S. 139 u. f.

b) Er wendet sich an sie „patria voce." Vita S. Bonifacii, auct. Willibaldo; bei Pertz, Scriptores, T. II. 350.

den, gab ihnen der Bischof des Ortes die Uebersetzung seiner Worte a). Es wäre überflüssig, noch andere Facta anzuführen, um zu beweisen, daß die Missionare, wenn sie verstanden werden wollten, sich der germanischen Sprachen bedienten; die Sache ist zu klar, als daß ein ernster Zweifel dagegen erhoben werden könnte. Es wäre gewiß in hohem Grade merkwürdig, ein Denkmal ihrer Predigt zu besitzen, um zu wissen, wie sie den germanischen Kriegern oder den rauhen Bergbewohnern der Alpen die Wahrheiten des Christenthums verkündigten. Geistliche Beredtsamkeit, so wie wir sie verstehen, wäre da nicht zu erwarten; solche Predigten bedurften weder der Kunst noch der Gelehrsamkeit; es waren keine oratorische Producte, sondern gewaltige Thaten, welche weit eher zum Zwecke hatten, die rohen Gemüther mächtig zu ergreifen, als sie durch Sanftmuth zu gewinnen oder durch Gründe zu überzeugen, und zu deren Vollbringung ein wahrer Heldensinn gehörte, da sie nur zu oft zum Märtyrertode führten.

Wenn zu dieser Zeit die Missionare wenigstens in der Sprache der Barbaren predigten, so konnten die Bischöfe, welche in der Kirche noch allein mit dem Predigtamte beauftragt waren, fortfahren, sich des Lateinischen zu bedienen, welches übrigens von Tag zu Tag verderbter wurde. Die Barbaren selbst empfanden den Einfluß der überwiegenden römischen Bildung und fügten sich dem, was man damals die prachtvolle Sprache Roms zu nennen beliebte b). Mehrere fränkische Könige, Hildebert, Charibert, Chilperich verstanden Latein; ihre Acten und Gesetze wurden lateinisch abgefaßt oder in diese Sprache übersetzt, welche zudem längst die der Kirche war. Diese

---

a) Vita S. Galli, in Mabillon, Acta Sanctorum ord. S. Bened. Venedig 1733. Fol. T. II. p. 232.

b) Sidon. Apollinaris an Arbogast, Lib. IV. epist. 17. ed. Savaron. Par. 1609. 4. S. 279.

letztere war aber bereits eine politische Macht geworden, deren Häupter schon anfingen, sich auch mit anderen Interessen zu befassen, als mit der bloßen Belehrung und Erbauung der Gläubigen. Und doch, wenn es eine Zeit gab, welcher diese Belehrung und Erbauung Noth thaten, so war es die, wo, unter Kämpfen aller Art, die Verschmelzung der römischen Welt mit der barbarischen, der Uebergang des Alterthums zur neuen Zeit vor sich ging. Auf der einen Seite hatten sich Ueberreste sowohl der römischen Bildung als der römischen Verdorbenheit erhalten, während auf der anderen ohne Zügel die rohen Leidenschaften der Eroberer herrschten. Das Christenthum war zwar überall eingeführt; Römer und Barbaren hatten es allgemein angenommen; wäre es aber in diesem Zustande wilder Anarchie nicht mit Untergang bedroht gewesen, wenn die Predigt stumm geworden wäre? Die Barbaren hatten allerdings einen naiven, gefügigen Glauben, aber auch ihre Laster, ihre Leidenschaften, ihre abergläubischen Irrthümer mit in die Kirche gebracht; ihre Ueberzeugung war roh und mehr äußerlich als tief. Gott weiß, was die christliche Religion unter ihren Händen geworden wäre, wenn nicht eine fortdauernde Belehrung stattgefunden hätte, die zwar ihren Bedürfnissen und ihrer Fassungskraft angemessen, aber kräftig und vor allen Dingen sittlich war. In den düsteren Zeiten des 6. bis zum 8. Jahrhunderts wurde zwar diese Belehrung häufig vernachlässigt, da diejenigen, welche sie Anderen mittheilen sollten, sie sehr oft selbst nicht hatten. Mehr als einmal mußten die Concilien die Geistlichen an ihre Pflicht erinnern, zu predigen a), allein ihre Klagen und Aufforderungen blieben größtentheils ohne Erfolg in diesen Zeiten tiefer Unwissenheit. Indessen muß man doch annehmen, daß langsam

a) Concil von Mâcon, 585, bei Mansi, T. IX., S. 949. canon 1.; — von Toledo, 675, ebend., T. XI. p. 138. can. 2.

und im Stillen der menschliche Geist voranschritt; denn es naht sich die Zeit Karl's des Großen, und das Licht, welches dann auf einmal über die Völker des Abendlandes aufgeht, kann unmöglich, wie durch eine Zauberwirkung, plötzlich nur aus dem Geiste des großen Kaisers hervorgegangen seyn, sondern es muß, wie Alles in der Geschichte, in den vorhergehenden Jahrhunderten seinen Ausgangspunkt und seine Vorbereitung gefunden haben. Karl's des Großen Verdienst war es, sein Volk und seine Zeit verstanden zu haben; er war tief von dem Gefühle seiner Nationalität durchdrungen, und obgleich er die regelmäßigen Formen der Kaiserverwaltung wieder einzuführen strebte, so wollte er doch auch seinen Völkern die Mittel geben, sich aus sich selbst zu entwickeln, und dieß that er, indem er ihnen ihre volksthümlichen Mundarten ließ. Ueberzeugt, daß die Predigt in der Landessprache eines der wirksamsten Mittel ist, die Menschen zu einem höheren Grade von Sittlichkeit und Frömmigkeit zu führen, empfahl er unaufhörlich den Geistlichen das Predigen als eine der wichtigsten ihrer Pflichten. Schon der Bischof Chrodegang von Metz hatte in seiner Regel festgesetzt, daß zweimal monatlich dem Volke gepredigt werden sollte „auf eine ihm verständliche Art" a). Unter dem Einflusse des fränkischen Kaisers gebot das dritte Concil von Tours im Jahre 813 den Bischöfen die Homilien in die romanische oder die deutsche Volkssprache zu übertragen, „auf daß

a) Um 760. Chrodogangi regula canonicorum, cap. 44.: „... Unde constituimus, ut bis in mense per totum annum, de quinto decimo in quinto decimo, verbum salutis ei (scil. populo) praedicetur, qualiter ad vitam aeternam, Deo auxiliante, perveniat. Et si omnibus festis et dominicis diebus assidua fuerit praedicatio, utilior est; et iuxta quod intelligere vulgus possit, ita praedicandum est." In D'Achéry, Spicilegium, T. I. S. 574.

Alle sie leichter verstehen möchten" a); die in demselben Jahre gehaltenen Synoden von Mainz, Arles und Reims dringen gleichfalls auf die Pflicht der Bischöfe und der Priester, zu predigen „iuxta quod intelligere vulgus possit" b); ein ebenfalls im Jahre 813 gegebenes Gesetz bestätigt diese sämmtlichen Beschlüsse c). Lange noch, ehe diese allgemeinen Maßregeln getroffen wurden, hatte Karl der Große schon durch Paul Warnefrid eine Sammlung der Homilien der Kirchenväter veranstalten lassen d); ohne Zweifel sind es diese Homilien, welche die Synoden von Tours und Reims den Bischöfen empfehlen, zum Besten des Volkes zu übersetzen. Ein Verwandter des Kaisers, Adelhard, Abt von Corbie, war einer der ersten, der in diesen Geist einging; seine Biographen loben die Beredtsamkeit seiner Predigten in romanischer Sprache e). Es scheint jedoch, daß dieß Beispiel wenige Nachahmer fand, und daß, ungeachtet der kaiserlichen Vorschriften und der Synodalbeschlüsse, die an die Sprache der Kirche gewöhnten und die noch ungebildete Volkssprache verschmähenden Bischöfe fortfuhren, dem Volke lateinische Predigten zu halten, wenn nämlich ihre politischen oder weltlichen Beschäftigungen ihnen Zeit ließen, die Kanzeln zu besteigen. Häufig wurden Klagen hierüber gehört; zwei Jahre waren kaum verflossen seit dem Tode Karl's des Großen,

a) „... et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam, aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur". Bei Mansi, T. XIV. S. 85. can. 17.

b) Ebend., S. 72. can. 25.; — S. 60. can. 10.; — S. 78. can. 15.

c) Bei Baluzius, T. I. S. 503. cap. 14: „De officio praedicationis, ut iuxta quod bene vulgaris populus intelligere possit, assidue fiat".

d) Im Jahre 788.

e) S. Ampère, Histoire littéraire de la France avant le XII. siècle Paris 1839. T. III. S. 486.

als schon Ludwig der Fromme sich genöthigt sah, den Bischöfen von Neuem einzuschärfen, entweder selbst zu predigen oder doch wenigstens es durch ihre Vicare thun zu lassen a); die Synode von Mainz, vom Jahre 847, wiederholte sogar wörtlich den Beschluß von Tours über das Predigen in romanischer oder deutscher Sprache b), und Lothar ließ neue Homiliarien sammeln durch Rabanus Maurus und den Bischof Haymo von Halberstadt. Diese Bemühungen waren jedoch vergebens. Wenn man sieht, wie Hincmar von Reims sich damit begnügt, wenn die Priester seiner Diöcese das Symbolum, das Gebet des Herrn und die liturgischen Formeln auswendig wissen und dabei im Stande sind, die heiligen Schriften und die Homilien zu lesen c), so ist man befugt, zu glauben, daß der Erfolg bei weitem nicht dem Eifer Karl's des Großen und seiner nächsten Nachfolger entsprach; übrigens beweisen das Rescript einiger italienischen Bischöfe an den Kaiser Ludwig II. d) und die wiederholten Aufforderungen des Concils von Valence im Jahre 855 e), so wie die von dem Erzbischofe Rudolph von Bourges seinen Geistlichen gegebenen Instructionen f), in welch traurigem Zustande das Predigtwesen sich damals befand.

Aus allen diesen so oft und so dringend wiederholten Aufforderungen, nicht nur zu predigen, sondern in der Landessprache, „secundum proprietatem linguae" g) zu pre-

---

a) Capitularia, ed. Baluz., T. I. S. 569. cap. 28.

b) Bei Mansi, T. XIV. S. 903. can. 2.

c) Capitula presbyteris data, anno 852. bei Mansi, T. XV. S. 475.

d) Um 855.; bei Baluzius, T. II., S. 352. cap. 3.

e) Bei Mansi, T. XV. S. 10. can. 16.

f) „Qui scripturas scit, praedicet scripturas; qui vero nescit, saltem hoc, quod notissimum est, plebibus dicat." Bei Baluz., Miscellan., T. VI. p. 184. Wiederholung einer von Theodulph, Bischof von Orleans, gest. 821, gegebenen Verordnung.

g) Concil von Reims, 813; a. a. O.

digen, geht indessen hervor, daß in Frankreich ausgezeichnetere Geistliche und Fürsten die Nothwendigkeit solcher Predigt fortwährend einsahen und daß überhaupt der Gebrauch nie ganz unterging. Auf die glänzende Epoche Karl's des Großen folgte zwar eine neue Zeit der Finsterniß und der Rohheit, unstreitig hat man aber auch in dieser Zeit in dem fränkischen Reiche fortgefahren, in der Sprache des Volkes zu predigen, und wenn auch ohne Zweifel die meisten Predigten nichts Anderes waren als Uebersetzungen der in den Sammlungen von Paulus Diakonus oder Rabanus Maurus enthaltenen Homilien, so ist doch sehr zu bedauern, daß kein Ueberrest davon bis auf unsere Zeiten gekommen ist. Aus dem Nichtvorhandenseyn solcher Ueberreste hat man schließen wollen, daß gar nicht gepredigt worden ist, wenigstens nicht in einer anderen Sprache als der lateinischen; allein wir begnügen uns, zu bemerken, daß die Predigten über das nahe Ende der Welt, welche am Schlusse des 10. Jahrhunderts die Völker des Abendlandes mit so ungeheuerem Schrecken erfüllten, gewiß nur in den Landessprachen konnten gehalten werden; im Jahre 990 wohnte Abbo, später Abt von Fleury, in der pariser Kirche einer an das Volk gerichteten Predigt über diesen Gegenstand bei a); an das Volk gerichtet, dieß kann doch nur heißen, in der Sprache des Volkes gehalten. Fünf Jahre nachher predigte Bischof Haymo von Verdun auf der Synode von Mouson vor einer zahlreichen Versammlung von Bischöfen, Aebten und Grafen b) in gallischer, d. h. romanischer oder französischer Sprache. Diese Beispiele genügen, um das fortwährende Bestehen des Gebrauches zu beweisen.

---

a) „De fine mundi coram populo sermonem in ecclesia Parisiorum adolescentulus audivi." Leben Abbo's, in dem Recueil des historiens de la France, Th. X. S. 332.

b) Bei Mansi, Th. XIX. S. 193.

Gehen wir nun nach den Gegenden deutscher Zunge über, so finden wir daselbst die Bestätigung unserer Behauptung; ja es treten uns noch zahlreichere Zeugnisse von Predigten in der Volkssprache entgegen. Wir haben bereits mehrere der Missionare Germaniens genannt; wir haben gesehen, daß die Sorgfalt der unter Karl dem Großen gehaltenen Synoden sich auch auf die Völker deutscher Sprache erstreckte, welche letztere übrigens damals noch die Sprache vieler Franken war; ferner geschah die Verkündigung des Evangeliums an die Sachsen in der Mundart derselben. Der erste Prediger nun, von dem Ueberreste auf uns gekommen sind, ist Otfrid von Weißenburg, von dessen höchst einfachen Homilien in fränkischem Dialekte die kaiserliche Bibliothek zu Wien einige merkwürdige Fragmente besitzt [a]). Zu derselben Zeit übersetzten gelehrte Mönche biblische Bücher in die deutsche Sprache: Otfrid selbst verfaßt eine gereimte Evangelienharmonie; Andere übertragen die Psalmen, das hohe Lied und selbst die liturgischen Gesänge; namentlich zeichnet sich in diesem Bezuge das Kloster S. Gallen als Sitz von Gelehrsamkeit und Bildung aus. Schon aus dem zehnten Jahrhunderte sind einige deutsche Predigten vorhanden, die, obgleich, was Form und was Gehalt betrifft, wenig merkwürdig, dennoch höchst kostbare Ueberbleibsel einer an Denkmälern armen Periode sind.

In England finden wir gleichfalls Spuren von Predigten in der Sprache des Volkes. Es ist bekannt, daß der König Alfred selbst Gregor's des Großen Pastorale ins Angelsächsische übersetzte; im 11. Jahrhundert übertrug der Mönch Aelfrich die Bibel in die nämliche Sprache und schrieb zugleich Homilien, welche bestimmt waren, in

a) Sie wurden herausgegeben von Lambecius, in seinen Comment. de biblioth. caesarea. Vindob. 1669. fol. S. 459 und 757.; auch finden sie sich in dem 1. Bande von Schilter's Thesaurus antiquitt. Teuton.

den Kirchen vorgelesen zu werden a); eine kürzlich erschienene Sammlung altangelsächsischer Homilien ist uns noch nicht zu Gesicht gekommen b). Zu Ende des eilften Jahrhunderts verdrängten und verderbten die Normannen den germanischen Dialekt durch ihre romanische nordfranzösische Mundart; weiter unten wird sich zeigen, daß in England auch in dieser Sprache gepredigt worden ist.

Mitten unter den Stürmen dieser Jahrhunderte und während die neuen Völker und die neuen Sprachen sich mühsam bildeten, war die lateinische Sprache fortwährend im Ansehen geblieben. Sie war beinahe ausschließlich die Sprache der Wissenschaft; zugleich war sie die geheiligte Sprache der römischen Kirche. Noch gab es keine Nationallitteraturen; noch waren die Volksdialekte roh, unfügsam, arm an Ausdrücken, um die neuen Begriffe zu bezeichnen. Lange waren die Geistlichen die einzigen Gelehrten, und Alles bei ihnen war lateinisch; das Trivium und das Quadrivium wurden lateinisch gelehrt; beinahe sämmtliche Bücher, aus welchen man sowohl die Wissenschaft als die Erbauung schöpfte, waren Erbstücke aus den ersten Zeiten der Kirche. Man darf daher nicht erstaunen, wenn die Predigt in den Mönchsversammlungen lateinisch war, wenn in den Klosterkirchen die Prediger sich oft einer Sprache bedienten, welche die anwesenden Laien nicht verstanden. Dagegen kann man aber annehmen, daß jedesmal, wenn sie sich vorzugsweise an letztere wandten, sie sich auch in der Mundart derselben ausdrückten; die vorhandenen Documente, obschon nicht zahlreich, berechtigen uns zu dieser Annahme. Die Zahl der aus dieser Zeit übrig gebliebenen lateinischen Homilien ist zwar be-

a) Wharton, Auctarium hist. dogm. Iac. Usserii de scripturis et sacris vernaculis. Lond. 1690. 4. S. 377. Eine angelsächsische Homilie Aelfrich's findet sich in dessen Werken, herausgegeben von Will. Lisle. London. 1632. 8.

b) Von Thorpe.

trächtlicher als die der Homilien in Landessprachen, allein dieß erklärt sich zum Theile auch dadurch, daß sehr oft die Prediger ihre Reden lateinisch niederschrieben, nachdem sie sie romanisch oder deutsch gehalten, entweder um sie der Nachwelt aufzubewahren, oder auch, was häufig geschah, um den Anfängern Muster in die Hände zu geben. Von mehreren deutschen Predigten des zehnten Jahrhunderts gibt es zugleich einen deutschen und einen lateinischen Text a).

In diesen Erzeugnissen einer ungebildeten Zeit würde man vergebens nach echter Beredtsamkeit suchen; es sind äußerst einfache Ansprachen, sehr oft bloße Uebersetzungen oder Auszüge aus den üblichen Homiliarien. Man könnte sich in der That geneigt fühlen, mit einem oben angeführten Schriftsteller zu behaupten, die christliche Predigt sey nach ihrem Triumphe eingeschlummert, wenn nicht die Unwissenheit dieser Epoche die Armuth und Unvollkommenheit der Predigten hinreichend erklären würde. Es sollten indessen auch bessere Zeiten kommen. Mit dem zwölften Jahrhunderte nahm der menschliche Geist einen neuen Schwung; nach allen Richtungen hin wurden bedeutende Fortschritte gemacht und es fanden Begebenheiten statt, welche einen neuen Abschnitt in der Weltgeschichte bezeichnen. Den Anfang dieser Epoche bildet der erste Kreuzzug nach dem Morgenlande. Es ist hier der Ort nicht, auf Ursachen und Folgen dieser ungeheueren Bewegungen einzugehen; wir haben bloß des mächtigen Einflusses zu gedenken, den sie auf die Entwickelung der christlichen Beredtsamkeit ausgeübt haben. Die Kreuzzüge haben diese neu belebt, indem sie ihr erhabene Gegenstände lieferten; sie sind im Mittelalter der höchste Beweis von der Macht des Wortes, denn nie vorher in diesen Jahrhunderten hatte diese Macht so außerordentliche Wirkungen hervor-

a) Deutsche Predigtbruchstücke aus dem zehnten Jahrhunderte, bei Hoffmann, Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Literatur. Breslau 1830. Th. I. S. 59 u. f.

gerufen. Hätte man aber die Völker entflammen und sie einem Strome gleich nach Asien hinlenken können, wenn man nicht in ihren eigenen Sprachen zu ihnen geredet hätte? Die Zeit der Kreuzzüge ist eine der schönsten Epochen der Predigt in den Landessprachen; leider sind die feurigen Improvisationen der Missionare für uns verloren; wir können sie nur beurtheilen nach den wunderbaren Wirkungen, welche sie hervorgebracht haben. Bevor wir von den Kreuzpredigern selbst reden, müssen wir zwei Männer anführen, die, von der religiösen Aufregung, welche das Ende des eilften Jahrhunderts bezeichnet, ergriffen, durch ihre Predigten Wirkungen hervorgebracht haben, die sie gleichfalls nur durch den Gebrauch der Landessprache hervorbringen konnten. Der eine ist Norbert, der Stifter des Prämonstratenserordens, der als Bußprediger Deutschland durchzog; der andere ist Robert von Arbrissel, der Gründer von Fontevrauld, welcher Aehnliches in Frankreich that und durch die außerordentliche Gewalt seiner Rede den größten Einfluß auf das Volk ausübte a). Ohne Zweifel haben ihre Predigten auch dazu beigetragen, die Völker für den Kreuzzug zu entflammen; dieß war jedoch der eigentliche Zweck derselben nicht. Der erste, der diesen Zweck ausschließlich verfolgte, war Peter der Einsiedler. Wie hoch wir auch einerseits den abenteuerlichen Geist des eilften und des zwölften Jahrhunderts und andererseits den Einfluß des priesterlichen Ansehens anschlagen mögen, so müssen wir doch annehmen, daß dieser Mann eine gewaltige Kraft der Rede besaß, wenn er, wie der Abt Guibertus berichtet b), auf seinen Zügen durch Städte und Dörfer alle Zwistigkeiten schlichtete und allenthalben eine unglaubliche Begeisterung erregte für die Befreiung des heiligen Landes. Welch ein Schatz wäre nicht eine schriftlich erhaltene Rede

a) Acta Sanctorum Febr. T. III. S. 593 u. f. (25 Febr. cap. IV. §. 23.).

b) Historia Hierosol., bei Bongars. T. I. S. 482.

von ihm? wie merkwürdig wäre es nicht, die französische Sprache in den Predigten dieses begeisterten Pilgers zu studiren, der so gewaltig auf die Phantasie und den Willen der Völker eingewirkt hat! Nicht weniger ist auch der Verlust der französischen Rede zu bedauern, welche Urban II. vor der Kirchenversammlung von Clermont hielt und welche sämmtliche Anwesende mit dem einstimmigen Rufe: Gott will es! beantworteten a).

Wir kommen nun zu dem berühmtesten christlichen Redner des Mittelalters, zu Bernhard von Clairvaux, der den zweiten Kreuzzug gepredigt hat und dessen begeisterte Worte gewiß eben so kraftvoll waren als die des Missionars Peter, wenn auch die Bewegung, die sie hervorbrachten, nicht so allgemein war. Niemand wird wohl behaupten, daß er den Kreuzzug in einer anderen Sprache als der Landessprache gepredigt hat. König Ludwig VII. und die Menge der Ritter und Bischöfe, welche auf der Versammlung von Vézelay in Burgund im Jahre 1146 das Kreuz nahmen mit einem Enthusiasmus, welcher an den von Clermont erinnert, hätten dieß wohl schwerlich gethan, wenn der Redner sich einer Sprache bedient hätte, die sie nicht verstanden. Bernhard's Biographen erzählen übrigens, daß er selbst vor Kaiser Konrad III. und den deutschen Völkern am Rheine romanisch predigte b); um so mehr mußte er sich in dieser Mundart ausdrücken vor Solchen, deren Muttersprache sie war. Was das romanische Predigen vor den Deutschen betrifft, so sehen zwar die alten Biographen ein Wunder in dem Umstande, daß Bernhard verstanden wurde; zugegeben auch, daß der Anblick seiner begeisterten Züge, seiner lebendigen Gesticulation, vereint mit dem Tone seiner Stimme, eine

a) Einzelne Stellen dieser Rede finden sich lateinisch bei Robert, Hist. Hierosol. (Bongars, T. I. S. 31 u. f.) und bei Wilh. von Tyrus (ebend. S. 640.).

b) Philippus monachus, de miraculis S. Bernardi, in Bern. opp., ed. Venet. T. VI. S. 1292.

große Wirkung auf die Zuhörer hervorbrachten, so wäre diese Wirkung doch keine rechte, bleibende gewesen, wenn die Zuhörer nicht verstanden hätten, was der Redner von ihnen verlangte. Wahrscheinlich bediente sich Bernhard bei dieser Gelegenheit eines Dolmetschers, wie dieß im Mittelalter in ähnlichen Fällen häufig der Gebrauch war. Auf jeden Fall ist daher anzunehmen, daß, wenn Bernhard in der Kirche seiner Abtei lateinisch predigte, er sich französisch ausdrückte, wenigstens wenn er zu dem Volke sprach und große Resultate erreichen wollte; wir gehen jedoch weiter und glauben sagen zu können, daß er selbst in seinem Kloster sich der Landessprache bediente.

Bekanntlich befindet sich unter den pariser Handschriften eine Anzahl altfranzösischer Predigten unter Bernhard's Namen; mehrere derselben sind kürzlich herausgegeben worden [a]. Es sind einfache Homilien, voll Gefühl und mystischer Innigkeit, und offenbar vor einem Auditorium gehalten, das großentheils wenigstens aus Mönchen bestand. Man hat demnach die Frage aufgeworfen, ob diese Predigten wirklich französisch und sowie sie vor uns liegen, gehalten worden sind, und ob sie daher einen Beweis dafür abgeben können, daß man in der That im Mittelalter in den Landessprachen gepredigt hat. Mehrere Gelehrte haben behauptet, der französische Text sey eine bloße Uebersetzung, die entweder noch zu Bernhard's Lebzeiten, oder bald nach seinem Tode gemacht worden. Diese Ansicht stützt man auf folgende Gründe: vor den Mönchen seines Klosters, sagt man, mußte Bernhard sicher lateinisch predigen; überdieß trage der lateinische Text seiner Predigten ein schwer zu ver-

a) Ein Fragment dieser Predigten wurde schon von Mabillon bekannt gemacht in seiner Ausgabe von Bernhard's Werken. 1690. Th. III. S. 716.; zwei vollständige Predigten gab Herr Labouderie heraus in dem Nouveau journal des paroisses. Paris. 1834. 8. 1. Heft. Neun andere veröffentlichte Herr Leroux de Lincy am Schlusse der von ihm herausgegebenen Quatre livres des rois traduits en français du XII. siècle, Paris. 1841. in 4. S. 521 u. f.

kennendes Gepräge von Originalität an sich; hie und da sey der französische kürzer als der lateinische, woraus man schließen will, daß der Uebersetzer Worte, die er nicht verstand, übergangen hat; ferner folge der französische Text Schritt für Schritt dem lateinischen, was manchmal zu ungewöhnlichen Wendungen und Ausdrücken Anlaß gebe; endlich sey eine auffallende Aehnlichkeit zu bemerken zwischen der Schreibart des lateinischen Textes und der der übrigen Schriften Bernhard's a). Diese Gründe scheinen uns jedoch nicht unwiderlegbar zu seyn, und wenn wir auch zugeben können, daß Bernhard nicht selbst seine Predigten französisch schrieb, so glauben wir, daß die Schwierigkeiten sich lösen, wenn man annimmt, daß er sie zwar allerdings lateinisch schrieb, entweder vor oder nach dem Halten derselben, daß er sie aber französisch hielt, und daß der französische Text derjenige ist, den seine Zuhörer während der Predigt niederschrieben, wie es in jenen Zeiten nicht selten der Gebrauch war b). Der Umstand, daß diese Predigten in einem Kloster gehalten worden seyen, ist nicht entscheidend; man weiß, daß die Auditorien in den Klosterkirchen nicht immer ausschließlich aus Klerikern bestanden, welche des Lateinischen mächtig waren; auch Laien, sowohl Leute vom Adel als vom Volke, kamen daselbst zusammen, und diese bedurften der Predigt in der Landessprache. Im vierzehnten Jahrhunderte hat Tauler

---

a) S. die Vorrede Mabillon's, Bernardi opera, Th. III. S. 707. — Lebeuf, Recherches sur les plus anciennes traductions en langue française, in den Mémoires de l' Academie des inscriptions. 1751. Th. XVII. S. 721.; — den Artikel von Hr. Daunou über Bernh., in der Histoire littéraire de France, Th. XIII. S. 192 u. f.; — Géruzez, Essai sur l'éloquence de S. Bern. Par. 1839. S. 26., — und zuletzt Leroux de Lincy a. a. O. S. CXLII u. f.

b) Vergl. Labouderie a. a. O. S. 4.; — P. Paris, Les manuscrits français de la bibl. du Roi. Th. II. S. 100.; — Fallot, Recherches sur les formes grammaticales de la langue française au XIII. siècle. Paris. 1839. 8. S. 455.

auch nur in einer Klosterkirche gepredigt, und nichtsdesto⸗weniger hat er es deutsch gethan. Die Aehnlichkeit der Schreibart erklärt sich eben durch unsere Art, die Sache zu betrachten. Wenn die französischen Sätze oft kürzer sind als die lateinischen, so kann man annehmen, daß, als er die Predigten schrieb, Bernhard hie und da noch einige Worte beifügte, um seine Gedanken mehr zu ent⸗wickeln. Wenn endlich ungewöhnlich scheinende Wendun⸗gen und Ausdrücke vorkommen, welche einen lateinischen Ursprung verrathen, so hat dieß darin seinen Grund, daß Bernhard, als gelehrter und kirchlicher Schriftsteller, mit dem Lateinischen innig vertraut war und daß er in einer Zeit, wo die Volkssprache noch wenig gebildet war, leicht zu Latinismen verleitet werden konnte. Ueberdieß werden von jener Zeit an die Proben von Predigten in den Lan⸗dessprachen immer zahlreicher; die an einfache Landleute gerichteten Homilien des Radulph Ardens waren gewiß nicht lateinisch a); der h. Vitalis, Gründer und erster Abt von Savigny, hat bloß romanisch und mit großem Er⸗folge gepredigt b); auf dem Concile von Reims, im Jahre 1119, gab Wilhelm von Champeaux in romanischer Sprache, für die Laien, die Erklärung der Rede des Bischofs von Ostia c); von dem Scholastiker Hildebert von Mans weiß man gleichfalls, daß er sich in seinen Vorträgen der Volks⸗sprache bedient hat; endlich ist aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts Moritz v. Sully, Bischof von Paris, anzuführen, von welchem eine Sammlung kurzer, höchst einfacher Homilien über das neue Testament in einem lateinischen und einem französischen Texte vorhanden ist. Es tritt hier die nämliche Frage wie bei Bernhard ein: ist der französische Text das Original, oder ist er bloß eine nach dem Tode des Verfassers aus dem Lateinischen gemachte Uebersetzung? Obgleich sich gewichtige Stimmen

---

a) Hist. litt. de la France, Th. IX. S. 259.
b) Ebend., S. 148. 180.
c) Bei Mansi, Th. XXI. S. 246.

für diese letztere Ansicht ausgesprochen haben [a]), so fühlen wir uns doch gedrungen, anzunehmen, daß Moritz von Sully französisch gepredigt hat und daß der französische Text wirklich der ursprüngliche ist [b]); die „Herren und Damen" (Segnor et dames) des zwölften Jahrhunderts, an welche Moritz sich wendet, verstanden wohl schwerlich Latein, und wenn er den Priestern empfiehlt, zu predigen, um das Volk von dem Bösen zum Guten zu wenden [c]), so kann er offenbar nur die Predigt in der Landessprache im Sinne gehabt haben.

Vielleicht sind viele der aus dieser Epoche übrig gebliebenen lateinischen Sermonen, welche meist trocken und leblos sind, bloße Dispositionen oder Entwürfe, welche der Prediger sich machte, um sie seinen Vorträgen zum Grunde zu legen, und die er, wenn er predigte, in der Mundart seiner Zuhörer entwickelte. Oder es sind manche davon Uebersetzungen, von dem Prediger selbst oder von seinen Zuhörern gemacht, um jungen Geistlichen Muster zu liefern, wie dieß in der Folge häufig geschah. Als Peter von Blois (gest. 1200) einmal vor dem Volke in dessen Sprache gepredigt hatte, bat ihn ein Freund, seine Rede ins Lateinische zu übersetzen; Peter that es, empfahl aber seinem Freunde, die Uebersetzung wieder zu vernichten; diese hat sich jedoch allein erhalten, während das Original verloren ist [d]).

Die Predigt in der Landessprache war gewissermaßen die einzige Quelle, woraus das Volk seine christliche Belehrung zu schöpfen vermochte; in den Schulen wurde den Kindern, welche dieselben besuchen konnten, nur

a) Daunou, in der Hist. litt. de la France, Th. XV. S. 149 u. f.

b) Lebeuf a. a. O. theilt zwei Fragmente dieser Predigten mit; s. auch P. Paris a. a. O., Thl. II. S. 97 u. f.

c) „La sainte predication par coi ly prestres doit rapeler le puble de mal à bien."

d) Hist. litt. de la France, Th. XI. S. 401. Die Rede befindet sich in Peter's Werken, Ausg. von Goussainville, Paris 1667, in Folio.

ein höchst unvollkommener Unterricht ertheilt; die Hülfsmittel, um den Geist zu erleuchten und den Glauben zu beleben, waren der Masse der Laien versagt; es gab beinahe keine Bücher für diese, und die wenigsten unter ihnen wären im Stande gewesen, solche zu lesen; der eigentliche Cultus endlich beschäftigte bloß ihre Einbildungskraft durch Ceremonien und Bilder, deren Sinn sie nicht begriffen; es ist daher keine leere Voraussetzung, wenn wir annehmen, daß im zwölften Jahrhunderte viel und allenthalben in den Landessprachen gepredigt worden ist. Deutschland besonders besitzt eine ziemliche Anzahl von Predigten aus dieser Zeit; die meisten derselben sind jedoch noch nicht gedruckt a). Als eifriger Prediger in der Landessprache ragt in diesem Jahrhunderte unter der deutschen Geistlichkeit Bischof Otto von Bamberg hervor, dessen Beredtsamkeit von seinen Biographen äußerst gerühmt wird b).

Diese Predigten des zwölften Jahrhunderts, sowohl die, welche deutschen, als die, welche französischen Ursprungs sind, sehen sich beinahe alle gleich; es sind Homilien nach dem Muster der Kirchenväter, bald einfach, bald allegorisch und mystisch; nur zuweilen, bei dem Gedanken an die Unsittlichkeit der Zeit, von welcher selbst höhere und niedere Geistliche nicht frei waren, erheben sich die Prediger zu einem gewissen Grade von Beredtsamkeit und brechen in Klagen aus, die einen tiefen Eindruck hervorbringen mußten. Zu den beredtesten Stellen Bern-

---

a) Deutsche Predigten und Predigtbruchstücke aus dem zwölften Jahrhunderte wurden herausgegeben von: Wackernagel, in seinen Spiritalia Theotisca. Breslau 1827, und in seinem altdeutschen Lesebuche. 2. Ausg. Basel 1839. S. 191 und 297; — von Hoffmann, Fundgruben u. s. w., Th. I. S. 66; — von Roth, Deutsche Predigten aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Leipzig 1839; — von Pfeiffer, in Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterthum. Leipzig 1841. 2. Heft, S. 285 u. f.

b) S. Neander, Kirchengeschichte, Bd. V. S. 5.

hard's gehören die, wo er von den Lastern der Großen und der Geistlichkeit seines Jahrhunderts spricht; unter den deutschen Predigten zeichnen sich gleichfalls mehrere ebenso durch den freimüthigen Ernst ihrer Klagen, wie durch verhältnißmäßige Reinheit der Sprache aus. Die Verfasser der meisten dieser Predigten sind jedoch unbekannt. Von denjenigen des Mönchs Radulf, welcher im Jahre 1146 in den rheinischen Städten das Kreuz predigte und zugleich das Volk gegen die Juden aufregte [a]), ist nichts übrig geblieben.

Zuweilen trifft man auch Prediger an, deren Beredtsamkeit einen höheren Schwung nimmt und deren Schreibart eine für jene Zeiten seltene Pracht und Fülle hat, obgleich sie manchmal in eine bloße wortreiche Declamation ausartet. Wir haben eine Rede dieser Art unter den Werken Peter's des Ehrwürdigen gefunden [b]); wir zweifeln nicht, daß diese Predigt zum Ruhme des Grabes des Herrn ursprünglich französisch und vor dem Volke, und nicht bloß vor den Mönchen Cluny's, gehalten worden ist; der Redner wendet sich an die Völker, welche nach dem befreiten heiligen Lande ziehen; mit glänzenden Farben malt er die Heldenthaten der Kreuzfahrer, so wie die göttlichen Wunder, welche, seinem Glauben zufolge, die Siege der Christen begleiteten; in seinen Worten herrscht die Begeisterung, der Triumph der Völker des Abendlandes über den glücklichen Ausgang des ersten Kreuzzuges, zur Zeit, als das Königreich Jerusalem seinen höchsten Glanz erreicht hatte; wir dürfen daher vermuthen, daß die Rede vor dem zweiten Kreuzzuge gehalten wurde, und daß wir nur noch die Uebersetzung davon besitzen.

---

a) Strobel, Geschichte des Elsasses, Thl. I. S. 397.

b) Sermo in laudem sepulcri Domini, in Martène, Thesaurus, Thl. V. S. 1419 u. f.

Noch ein Name eines großen französischen Predigers knüpft sich an die Geschichte der Kreuzzüge; es ist der des Pfarrers von Neuilly, Fulco, welcher, nachdem er seinem schlechten Lebenswandel entsagt und selbst Buße gethan, durch seine Bußpredigten seit 1196 Wirkungen hervorbrachte, von welchen die Zeitgenossen nur mit Bewunderung sprechen a). Die berühmtesten Doctoren von Paris waren erstaunt über die Macht seiner Rede; Bischöfe luden ihn ein, in ihren Diöcesen zu predigen; in der Hauptstadt predigte er in den Kirchen und auf den öffentlichen Plätzen, und nachdem er einst in einer Straße die Menge angeredet, stürzte ihm diese zu Füßen, sich gleichsam seiner Verfügung überlassend. Sein ehemaliger Lehrer, Peter Cantor, ermahnte ihn sterbend, das Kreuz zu predigen; dieser Auftrag verdoppelte seinen Eifer und sein Ansehen; mächtig erhob er sich gegen das Verderben seiner Zeit, das Jakob von Vitry mit so düsteren Farben schildert; die Sünder forderte er auf, Buße zu thun und nach dem heiligen Lande zu ziehen, und, wie ein Chronist sich ausdrückt, seine Worte drangen wie Pfeile selbst in die verhärtetsten Herzen b). Von Innocenz III. aufgemuntert, durchzieht Fulco die Normandie, die Bretagne, Burgund, Flandern, um die Völker zum Kreuzzuge zu bewegen, und allenthalben bringt er die größten Wirkungen hervor. Es hat sich jedoch kein Denkmal seiner Beredtsamkeit erhalten, welche, um die Gemüther zu bewegen, weder der Kunst noch der Wissenschaft bedurfte c), sondern einzig und allein der Macht der innern Ueberzeugung.

---

a) Iac. de Vitriaco, Hist. occid., cap. 6 u. f. — Wilken, Gesch. der Kreuzzüge, Thl. V. S. 93 u. f.

b) Radulph Coggeshale, Chronicon Anglicanum, in dem Recueil des Historiens de la France, Thl. XVIII. S. 81.

c) Jakob von Vitry sagt, Fulco sey „valde simplex et illiteratus" gewesen, a. a. O.

Fulco hatte eine große Anzahl Schüler und Nachahmer; die einen begnügten sich, seine Predigten nachzuschreiben und sie dem Volke vorzulesen; andere, wie Peter von Russia, verkündigten Buße und Entsagung, bloß um sich durch die Almosen der Gläubigen zu bereichern; andere jedoch waren voll wirklichen Eifers und brachten zuweilen ähnliche Wirkungen hervor wie ihr Meister; zu diesen gehören der Cardinal Robert von Curzon, Alberich von Laon, später Erzbischof von Reims, Johann von Lirot und sein Gefährte, Johann von Nivelle, Herloin, Mönch zu S. Denis, und vornehmlich der gelehrte Meister Jakob von Vitry, welcher, nachdem er den Kreuzzug gegen die Albigenser gepredigt hatte, seine Beredtsamkeit dem auf jeden Fall rühmlicheren Dienste des heiligen Grabes widmete a). Mehrere der Schüler Fulco's gingen nach England hinüber, wo sie den Normannen Buße predigten und sie zum Kreuzzuge aufforderten; die Chronisten nennen die Namen von Meister Walther von London, von Eustachius, Abt von Flay, von Meister Stephan von Langton, Erzbischof von Canterbury b), von welchem letzteren die Bibliothek der londoner königlichen Gesellschaft eine mit französischen Versen untermischte lateinische Predigt besitzt c); diese Verse beweisen, daß diese Predigt französisch gehalten worden ist.

Auch in Deutschland wurde damals das Kreuz gepredigt; Martin, Abt zu Päris im Oberelsasse, that es zu Basel und in andern Städten dieser Gegenden; Olivier, Scholasticus der Kirche von Köln, durchzog die nördlichen

---

a) S. Michaud, Histoire des croisades, 6. Ausg., Thl. III. S. 279 u. f.

b) Jakob von Vitry a. a. O., Kap. 9.; — Roger de Hoveden, Annal. rer. Anglic., bei Savile, Script. rerum Anglic. Lond. 1596. Fol. Fol. 488b.

c) Un sermon en vers du XIII. siècle, publié par M. Subinal. Paris 1834. Vorrede.

Provinzen, in Kirchen und auf öffentlichen Plätzen das Volk zum Zuge nach Palästina auffordernd; am Rheine bemühten sich der Dekan von Speier und der Abt Daniel von Schönau, den Enthusiasmus der Einwohner zu entflammen, während der Bischof Friedrich von Halberstadt, Meister Salomo von Würzburg, Conrad von Marburg an andern Orten, und oft auf fanatische Weise, ein Gleiches thaten [a]). Indessen trotz des Eifers, den Innocenz IV. in den meisten dieser Prediger angefacht hatte, fanden ihre Worte bei Weitem nicht mehr den Anklang, den hundert Jahre früher die Peter's des Einsiedlers oder Bernhard's gefunden hatten; die ununterbrochenen Unglücksfälle der Christen im Morgenlande hatten die Begeisterung der Abendländer in hohem Grade geschwächt, so daß die Predigt des Kreuzes nur noch selten ihre Wirkung that. Die Rede des Cardinals Eudo von Châteauroux in einer Versammlung zu Paris im Jahre 1245 und die darauf folgenden Worte des Königs Ludwig IX. bewogen zwar die meisten der anwesenden Großen und Bischöfe, mit dem frommen Könige nach dem Oriente zu ziehen [b]), allein man kann sagen, daß dieß das letzte Mal war, daß die Prediger der Kreuzzüge eine solche Wirkung hervorbrachten.

Um in ihrem ganzen Umfange die Resultate der Predigten in den Landessprachen zu würdigen, darf man auch die Dienste nicht übersehen, welche sie den neuen Sprachen selbst leisteten; sie trugen sehr Vieles zu ihrer Ausbildung bei, machten sie biegsamer, bereicherten sie, indem sie Worte fanden zur volksthümlichen Bezeichnung von Begriffen, welche bisher nur in der Sprache der Wissenschaft ihre Ausdrücke hatten. Zudem belehrten sie das Volk in der Religion, und wenn auch, um die Roh-

---

a) Wilken a. a. O., Thl. VI. S. 98 u. f.
b) Michaud a. a. O., Thl. IV. S. 123 u. f.

heit der Massen zu bewältigen, die mächtigen Worte eines Bernhard oder eines Fulco nöthig waren, so gab es doch sicher auch tiefer fühlende Seelen und gläubigere Herzen, welche keiner so gewaltigen Mittel bedurften, und es läßt sich denken, daß mancher einfache, unbekannte Prediger auf seine Gemeinde einen segensreichen Einfluß ausübte. Jedenfalls mußte die sittliche Tendenz und die einfache Natürlichkeit mancher Homilien dieser Zeit (dreizehntes Jahrhundert) weit geeigneter seyn, Eindrücke zu machen, als die dürre Trockenheit so vieler gleichzeitiger scholastischer und allegorischer Sermonen, welche man von nun an häufig mit Citaten aus Profanautoren aufputzte a), und welche in lateinischer Sprache von Mönchen oder Doctoren der Universitäten gehalten wurden.

Eine andere höchst wichtige Wirkung der Predigten in den Landessprachen ist ferner die, das Bedürfniß geistiger Freiheit geweckt zu haben, indem sie die Menschen bewogen, über dasjenige nachzudenken, was ihnen verkündigt wurde. Dieses Bedürfniß nach Unabhängigkeit des Geistes regte sich dunkel in vielen Gemüthern dieser Zeit; mit ihm verband sich ein anderes, welches die Ceremonien des römischen Cultus nicht mehr zu befriedigen vermochten, das nämlich eines innerlichen, lebendigen Glaubens. Das liturgische Element war in dem katholischen Gottesdienste immer mehr überwiegend geworden; dieser bestand beinahe nur noch aus äußeren Werken, deren strenge Beobachtung das Abzeichen der wahren Gläubigen war; viele Priester meinten daher, das Predigtamt vernachlässigen zu können, und eine Menge Bischöfe befaßten sich mit nichts mehr als mit weltlichen Interessen und irdischen Vergnügungen. Die Folge davon war, daß die reineren und frömmeren Gemüther, abgestoßen von

a) Der Mönch Helinand von Froimond ist als der erste anzusehen, der dieß Beispiel gab.

der Verdorbenheit des Klerus und in der Kirche keine geistige Nahrung mehr findend, sich von Rom trennten und in unabhängige Vereine zusammentraten. Diese Secten bedienten sich nun sämmtlich der Predigt in den Landessprachen, um ihre Lehren zu verbreiten; dadurch wurde dann auch der Predigt der Kirche selbst ein neuer Impuls gegeben.

Seit Langem war der Süden Frankreichs ein Heerd unabhängiger Ansichten und eines kräftigen Widerstandes gegen die Hierarchie; außer den Katharern, welche da verbreitet waren, hatten in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts Peter von Bruis und der Priester Heinrich in der Provence, in Languedoc und den benachbarten Gegenden gegen die Lehren der Kirche und die Unsittlichkeit des Klerus gepredigt; Heinrich besonders war ein „wunderbar beredter Mann" gewesen und von den Völkern einem Apostel gleich verehrt worden [a]). Ungefähr dreißig Jahre später forderte Peter Waldo das Volk auf, zur Einfachheit des Evangeliums zurückzukehren; da er selbst ungelehrt war, ließ er durch Bernhard von Ydros die Bibel ins Romanische übersetzen. Bald verbreiteten sich seine Anhänger in der Gegend und predigten auf Straßen und Märkten, oft selbst in den Kirchen. Sie glaubten, so wenig gegen den Geist des Christenthums zu handeln, daß, als der Erzbischof von Lyon ihnen das Erklären der Bibel und das Predigen untersagt hatte, sie bei dem Papste Alexander III. um Genehmigung einkamen. Von Lucius III. jedoch gebannt, trennten sie sich von Rom und verbreiteten sich von nun an in verschiedenen Ländern, wo vornehmlich ihre Predigten in den Nationalsprachen ihnen zahlreiche Anhänger verschafften. Diese Predigten, von Laien vorgetragen, waren

a) S. die Acta Episcoporum Cenomanensium, cap. 35., in Mabillon, Vetera analecta, Thl. III. S. 312.

wohl einfach und kunstlos, allein die Macht einer auf die Bibel sich gründenden Ueberzeugung verlieh ihnen ein Feuer, das den Mangel äußerer Kunst reichlich ersetzte. Daß es übrigens auch den Waldensern nicht an Lehrern von Talent und höherer geistiger Bildung fehlte, dieß beweisen ihre in provençalischer Sprache abgefaßten Schriften, die zu den merkwürdigsten Denkmälern der Litteratur des Südens gehören. Alle übrigen Secten des Mittelalters bedienten sich auf gleiche Weise der Landessprachen, um auf die Gemüther zu wirken.

Da der Anblick der Scheiterhaufen nicht hinreichte, um die Menschen jener Zeit abzuhalten, den Predigten der Waldenser oder Albigenser ein williges Ohr zu leihen, so mußte ihnen die Kirche eine ähnliche Macht entgegenstellen, sie mußte Prediger ausschicken, sowohl um die Völker von dem Abfalle zurückzuhalten, als um sie zum Kampfe gegen die Ketzer aufzufordern. Die Kirche wurde daher wieder aufmerksamer auf die Predigten ihrer Diener; sie erkannte die Nothwendigkeit, mehr Sorgfalt auf diesen Theil des geistlichen Berufes zu verwenden; die Concilien von Avignon (1209) und von Paris (1212) drangen ernstlich auf die Nothwendigkeit, den orthodoxen Glauben durch „ehrbare Personen" predigen zu lassen, um die Christen in dem Verbande der römischen Kirche festzuhalten [a]; mehrere der gelehrtesten Doctoren, der Abt Guibertus von Nogent [b], Alanus von Lille [c], Bonaventura [d], Thomas von Aquino [e], Humbertus de San-Ro-

---

a) Bei Mansi, Thl. XXII. S. 785 und 840.

b) Gest. 1124. Liber, quo ordine sermo fieri debeat, in dessen Werken, Paris 1651. Fol. S. 2 u. f.

c) Gest. 1203. Summa de arte praedicatoria, in dessen Werken, Antw. 1653. Fol. S. 51 u. f.

d) Ars concionandi. Wir haben jedoch diese Schrift noch nie zu Gesicht bekommen.

e) Tractatus solennis de arte et vero modo praedicandi, ex di-

manis, General des Dominicanerordens a), schrieben Abhandlungen über die hohe Wichtigkeit des Predigtamtes und über die Art, es auszuüben; Papst Innocenz III. gab selbst das Beispiel der Verrichtung einer Amtspflicht, welche er, dem Gebrauche der alten Kirche gemäß, als die erste der Pflichten eines Bischofs erkannt hatte; obgleich von politischen und weltlichen Geschäften bedrängt, predigte er doch wenigstens an den Festen der Kirche, und zwar, wenn er sich an das Volk wandte, in italienischer Sprache b). Thomas von Aquino hat gleichfalls in dieser Sprache und mit ähnlichem Eifer gepredigt c).

Indessen, ungeachtet der Aufforderungen der Synoden, ungeachtet der Theorien berühmter Doctoren und des Beispiels eines Papstes, vernachlässigten die meisten Bischöfe das Predigtamt; um die Ketzereien auszurotten, zogen sie vor, sie in ihrer Quelle zu zerstören, indem sie das Lesen der Bibel in den Landessprachen verboten, wie dieß die Synoden von Toulouse und von Tarascon thaten d). Da Alles nichts fruchtete, wurden neue Orden gegründet, um dem Bedürfnisse der Prediger abzuhelfen; die Bettelmönche, so wie die Cistercienser, übernahmen diesen Beruf; die Päpste gestatteten ihnen, die Länder zu durchziehen, in und außer den Kirchen zu predigen, sich

---

versis sacrorum doctorum scripturis et principaliter Thomae de Aquino, ex parvo suo quondam tractatu recollectus. S. l. et a. Quarto.

a) Gest. 1277. De eruditione concionatorum. In der Bibl. PP. max. Thl. XXV. S. 424 u. f.

b) Innocenz an den Abt Arnulph, Vorrede zu seinen Predigten: „Quosdam sermones ad clerum et populum nunc literali, nunc vulgari lingua proposui et dictavi." Innoc. opera. Col. 1552. Fol. Fol. 1b.

c) Acta Sant., März, Thl. I. S. 674.

d) In den Jahren 1229 und 1234, bei Mansi, Thl. XXIII. S. 197 und 329.

allenthalben unter das Volk zu mischen und sich aller Mittel zu bedienen, um die Ketzereien zu zernichten.

Wenn die Bettelorden sich entehrt haben, indem sie mit fanatischem Eifer Kreuzzüge gegen die Secten predigten, welche bloß auf Freiheit des Gewissens und auf Reinheit der Sitten drangen, so muß doch auch andererseits der wohlthätige Einfluß anerkannt werden, den sie zu einer Zeit ausgeübt, wo das Verderben der Weltgeistlichkeit mit jedem Tage zunahm. An vielen Orten erweckten sie den Glauben in den Herzen wieder und predigten mit ergreifender Macht Buße und Versöhnung; aus ihren Reihen gingen Männer hervor, welche hohe Gelehrsamkeit mit seltener sittlicher Strenge verbanden und theils zu den berühmtesten Lehrern, theils zu den gewaltigsten Predigern der Kirche des Mittelalters gehören. Bei den Geschichtschreibern des dreizehnten Jahrhunderts ist mehr als einmal von den staunenswerthen Wirkungen die Rede, welche durch die in den Landessprachen verrichteten Predigten der Dominicaner und der Franciscaner hervorgebracht wurden.

Der erste Rang unter diesen Predigern gebührt unstreitig dem Minoriten Berthold von Regensburg, gestorben 1272, dessen deutsche Predigten wohl das Vollendetste sind von dem, was in Bezug auf geistliche Beredtsamkeit aus dem Mittelalter übrig geblieben ist a). Berthold hat die deutsche Sprache des dreizehnten Jahrhunderts mit der vollen Kunst eines wahren Redners zu handhaben gewußt; der h. Bernhard, mit aller Innigkeit und Salbung seiner mystischen Homilien, bleibt weit hinter dem bayrischen Franciscaner zurück. Die Predigten, die wir von diesem letzteren besitzen, scheinen zwar bloß von seinen Zuhörern

---

a) In mehreren Bibliotheken Deutschlands, so wie auch zu Straßburg, existiren Manuscripte bertholdʼscher Predigten. Ein Theil dieser letzteren wurde herausgegeben von Kling. Berlin 1824.

nachgeschriebene Improvisationen zu seyn, nichtsdestoweniger aber bewundern wir an denselben die Klarheit der Anlage, die unwiderstehliche Kraft der Bewegung, die Lebendigkeit eines an treffenden Bildern reichen Styles, und nicht selten auch die Tiefe der Gedanken und die Zartheit der ausgesprochenen Gefühle. Auch hat Berthold einen wunderbaren Einfluß auf seine Zeitgenossen ausgeübt. Zu vielen Tausenden eilten die Bewohner der Gegenden herbei, wo er predigte; seine Worte, wie ein Chronist sich ausdrückt, glühten und leuchteten wie eine Fackel a). Da die Kirchen die Menge der Hörer nicht faßten, predigte er auf Hügeln und Wiesen; in Böhmen errichtete man ihm einst eine Kanzel zwischen den Zweigen einer Linde, und lange nachher noch trug diese den Namen der Linde Berthold's b). Es beweist dieß, wie tief der Eindruck war, den der Prediger in den Gemüthern zurückließ, in einer düstern, unglücksvollen Zeit, wo, wie er selbst sagt, die Menschen allenthalben das Blut ihrer Brüder vergossen. Ueberhaupt wandten sich die predigenden Mönche dieses Jahrhunderts in Deutschland vorzugsweise an das Volk, an die Armen, die Unterdrückten; von Mitleid bewegt beim Anblicke des vielfachen Elendes, unter welchem die Völker des deutschen Reiches seufzten, verkündigten sie den Armen den Trost des Evangeliums und richteten sie auf durch den Glauben, daß auch sie Kinder Gottes, Erlöste Christi seyen. Diese Liebe spricht sich in vielen Predigten Berthold's aus. Von ähnlicher Liebe war auch ein unbekannter Prediger der nämlichen Zeit erfüllt, der wahrscheinlich dem badischen Oberlande

---

a) „Verbum eius quasi facula ardebat." Andreas, presbytes Ratisb., bei Rader, Bavaria sancta. München 1615. Fol. Thl. I. S. 152.

b) J. Grimm, über Kling's Ausgabe von Berthold's Predigten, in den wiener Jahrbüchern der Literatur, 1825. Thl. XXXII. S. 203.

angehörte und von dem eine Sammlung deutscher Homilien vorhanden ist a). Diese Predigten stehen unter den berthold'schen, sowohl was die Gedanken als die Schreibart betrifft; sie zeichnen sich jedoch durch Einfachheit und Innigkeit vor vielen anderen deutschen Predigten des dreizehnten Jahrhunderts aus, von welchen letzteren noch eine große Zahl handschriftlich in verschiedenen Bibliotheken existirt b). Die Verfasser der meisten waren wohl Mönche; von Bischöfen, welche predigten, werden die Beispiele immer seltener; wir haben hier bloß Albert den Großen anzuführen; die unter seinem Namen erhaltenen deutschen Predigtfragmente scheinen jedoch, ihrer mystischen Tendenz wegen, der Zeit anzugehören, die er in dem Dominicanerkloster zu Köln verlebte c).

Nicht bloß in Deutschland erweckte die Anarchie des dreizehnten Jahrhunderts Prediger wie Berthold und stimmte die Menschen zur Buße; auch in dem von Bürgerkriegen zerrissenen Italien treffen wir Aehnliches an. Auch da standen Geistliche auf, welche, ergriffen von dem Unglücke ihres Vaterlandes und von südlichem Eifer erglühend, mit mächtigen Worten Buße predigten und ihre Zuhörer auf-

---

a) Deutsche Predigten des dreizehnten Jahrhunderts, herausgegeben von Grieshaber. 1. Abth. Stuttg. 1844. Diese Predigten sind unstreitig gehalten worden; beim Niederschreiben hatte der Verfasser jedoch auch die Absicht, seinen Amtsgenossen Muster und Hülfsmittel zu liefern; er gibt hie und da Winke zu weiterer Ausführung einzelner Punkte. — Die straßburger Bibliothek besitzt einen Codex, der beinahe ganz die nämlichen Predigten enthält.

b) Deutsche Predigten aus dem dreizehnten Jahrhundert wurden herausgegeben von Hoffmann, Fundgruben, Th. I. S. 70 u. f.; — von Roth, Leipz. 1839.; — von Leyser, Leipz. 1838.

c) Eine deutsche Predigt von ihm findet sich in dem Cod. Nr. 43. der Gymnasiumsbibliothek zu Coblenz; Fragmente und Sprüche in den Handschriften mehrerer Bibliotheken, wie zu Straßburg, Basel, Zürich, S. Gallen u. s. w.

forderten, die Aufrichtigkeit ihrer Reue durch die freiwilligen Geißelungen zu beweisen, welche von nun an so häufig wurden. Der h. Anton von Padua, gestorben 1231, ist der Erste, der an der Spitze von Geißlern das Land durchzog; einem seiner Biographen zufolge, waren seine Predigten Feuerströmen ähnlich, welche Tausende von Sündern zur Buße entflammten a); die Sage berichtet, daß, als ihn einst die Menschen nicht hören wollten, er sich an die Fische des Meeres wandte und daß diese aufmerksam auf seine Worte lauschten. Um dieselbe Zeit wurde Bruder Johann von Vicenza durch seine hinreißende Beredtsamkeit der Friedensstifter der Lombardei; in einer Ebene an den Ufern der Etsch, nicht weit von Verona, predigte er einst, wie erzählt wird, vor mehr als 400,000 Menschen über die Worte des Herrn: Meinen Frieden lasse ich euch; der Eindruck seiner Rede war so groß, daß sich auf allen Punkten seines unzähligen Auditoriums ein lautes Weinen erhob, und daß Solche, welche sich vorher gehaßt, sich als Ausgesöhnte wieder umarmten. Johann von Vicenza mißbrauchte jedoch auch die Macht seiner Beredtsamkeit; denn auf seine Worte hin wurden einst in drei Tagen und unter dem Vorwande der Ketzerei sechszig Personen der edelsten Familien zu Verona verbrannt b).

Der Friede, welchen diese Prediger zwischen den Parteien stifteten, war indessen sehr oft nur ein vorübergehender; kaum waren ihre letzten Worte verhallt, so entbrannten der Haß und die Zwietracht von Neuem, und die innere Zerrissenheit Italiens erbte sich von dem dreizehnten

---

a) Acta Sanct., ed. Surii. Th. III. S. 617. Die unter dem Namen Anton's von Padua gedruckten lateinischen Sermonen sind bloß Entwürfe, die beim Vortrage weiter ausgeführt werden mußten.

b) Raynaldus, Contin. Annal. Baronii. Th. II. S. 85. J. 1233. Nro. 35 u. f. — Raumer, Hohenstaufen. 2. Ausg. Th. III. S. 508 u. f.

Jahrhundert auf das vierzehnte fort. Lange Zeit hörte man auch keine großen Prediger mehr; die zahlreichen lateinischen Sermonen des Erzbischofs von Genua, Jakob de Voragine, gestorben 1298, wenn sie auch Uebersetzungen von in der Landessprache gehaltenen Predigten sind, tragen keine Spur weder einer echten Beredtsamkeit an sich, noch der Absicht, kräftig auf die Gemüther zu wirken; merkwürdig ist es jedoch, daß derselbe Mann, der die Legenda aurea gesammelt, zugleich einen Beweis eines wahren Eifers für die religiöse Erziehung des Volkes gegeben hat, indem er die Bibel ins Italienische übersetzte a).

Frankreich bietet uns im dreizehnten Jahrhunderte keinen Prediger dar, den man mit den gleichzeitigen großen Predigern Deutschlands und Italiens vergleichen könnte; allein wenigstens die Beweise der Predigt in der Landessprache werden immer zahlreicher. Peter von Limoges erzählt, daß ein Priester Namens Bartholomäus die Gewohnheit hatte, einen Sonntag lateinisch und den folgenden französisch zu predigen b); der Bischof Wilhelm von Paris, gestorben 1248, der sich zugleich mit Nachdruck gegen die trockenen Sermonen der Doctoren der Universität ausgesprochen, hat eine lateinische Postille zurückgelassen, welche offenbar nur die abgekürzte Uebersetzung der Homilien enthält, die er an das Volk zu richten pflegte c); unter Philipp dem Kühnen endlich predigte Aegidius von Orleans französisch in der königlichen Kapelle d). Ueberdieß sind

a) Man hat die Thatsache dieser Uebersetzung aus dem Grunde bezweifelt, weil sich bis jetzt noch keine Handschriften derselben gefunden haben. Wenn aber in Frankreich und anderswo die Kirche solche Uebersetzungen aufs strengste verbot, so wird sie ohne Zweifel in Italien das Nämliche gethan haben, und die Exemplare der italienischen Bibel Jakob's de Voragine können wohl vernichtet worden seyn.

b) Hist. litt. de la France. Th. XVI. S. 165.

c) Oefters gedruckt.

d) Hist. litt. de la France. Th. XVI. S. 165.

in mehreren Bibliotheken, zu Paris, und selbst zu Turin, Handschriften französischer Predigten aus dem dreizehnten Jahrhunderte vorhanden a); in mehreren derselben ist der französische Text mit Latein untermischt, indem die nämlichen Stellen in beiden Sprachen vorkommen; dieß beweist, daß diese Reden, welche an „Seigneurs et dames" gerichtet sind, nicht so gehalten worden, sondern Uebersetzungen aus dem Lateinischen ins Französische sind, die zum Nutzen der Prediger gemacht wurden. Es sind ferner aus dieser Zeit mehrere Stücke in französischen Versen erhalten worden, welche den Titel Sermons tragen und ganz im Tone von wirklichen Predigten abgefaßt sind. Zwei solcher Stücke sind uns bekannt, das eine von Guichard, Mönch zu Beaulieu in der Normandie b), das andere von einem unbekannten Verfasser c). Beide haben zum Zwecke, die Menschen zur Buße und zur Entsagung aufzufordern, indem sie die Versuchungen darstellen, welchen die Frömmigkeit ausgesetzt ist, und dem Gemälde der Qualen der Hölle dasjenige der Freuden des Paradieses entgegenstellen. Guichard beginnt damit, zu erklären, er wolle statt lateinisch romanisch sprechen, damit auch derjenige ihn verstehe, der die „Grammatik" nicht kennt; der Verfasser des zweiten Stückes schließt mit den Worten:

„A la simple gent
ai fait simplement

---

a) P. Paris, a. a. O. Th. IV. S. 63. 67.; Leroux de Lincy, a. a. O. S. LXXXII.

b) Le sermon de Guichard de Beaulieu, publié pour la première fois d'après le manuscrit unique de la bibliothèque du Roi. Paris 1834. Ein anderes Manuscript, das ungefähr 1300 Verse mehr hat als das pariser, befindet sich zu London in der harleianischen Bibliothek.

c) Un sermon en vers, publié pour la première fois par M. A. Jubinal, d'après le manuscrit de la bibliothèque du Roi. Paris 1834.

un simple sarmun;
nel' fiz as letrez,
car il unt axsez
escriz et raisun.
Por icels enfanz
le fiz en roumanz
qui ne sunt letrez;
car miex entendrunt
la lange dunt sunt
dès enfance usez."

Wenn alle übrigen Beweise uns mangelten, so würden diese Worte hinreichen, um uns zu überzeugen, daß jedesmal, wenn der Prediger sich an das einfache Volk (à la simple gent) wandte, er sich der Sprache bediente, mit der seine Zuhörer „seit ihrer Kindheit vertraut waren." Was die beiden Stücke selbst betrifft, so hat man gefragt, ob sie wirklich bestimmt waren, gepredigt zu werden. Man hat das Factum angeführt, daß in der Normandie und in England im dreizehnten Jahrhunderte der Gebrauch herrschte, dem Volke die Leben der Heiligen in romanischen Versen vorzulesen, und hieraus hat man geschlossen, man dürfe sich nicht wundern, wenn auch die Lehren des Evangeliums auf ähnliche Weise seyen verkündigt worden [a]). Dagegen hat Herr Jubinal bemerkt, man habe durch den Namen Sermon vielleicht bloß anzeigen wollen, daß das Stück in Inhalt und Tendenz Aehnlichkeit mit einer Predigt habe, ohne daß es zum Kanzelvortrage bestimmt gewesen sey; er fügt jedoch hinzu, es sey nicht unwahrscheinlich, daß dergleichen Stücke auch in den Kirchen seyen vorgelesen worden [b]). Die Prediger des Mittelalters haben nun zwar allerdings ihre Reden häufig mit Versen

---

a) De la Rue, Histoire des trouvères anglo-normands. Th. II. S. 136 u. f.

b) Un sermon en vers, a. a. O., Vorrede.

untermischt; von dem früher angeführten Stephan von Canterbury ist eine Predigt dieser Art vorhanden a); auch bei Gerson, bei Menot, in einigen deutschen und italienischen Predigten kommen Beispiele dieser Gewohnheit vor; wir glauben jedoch nicht, daß dieß uns zur Annahme ganzer Predigten in Versen berechtigen kann; es mag indessen zugegeben werden, daß man Stücke wie die beiden hier besprochenen zuweilen in den Kirchen vorlas, obgleich sie nicht zu diesem Zwecke geschrieben waren.

In dem vierzehnten Jahrhunderte finden wir aus Frankreich wenig zu berichten; die Predigten des Bruders Peter Oriol, den man mit dem Namen doctor facundus beehrte (um 1316), über die unbefleckte Empfängniß sind wahrscheinlich lateinisch gehalten worden vor der pariser Universität; auch Nikolas Oresme hat ohne Zweifel, im Jahre 1364, vor Urban V. und seinen Cardinälen seine merkwürdige Rede über den Verfall der Kirche lateinisch vorgetragen b). Es finden sich indessen in einigen Bibliotheken Handschriften französischer Predigten aus diesem Jahrhunderte c).

In Italien treffen wir abermals einen Prediger an, der, in die Fußstapfen Anton's von Padua und Johann's von Vicenza tretend, seine Zeitgenossen zur Buße aufforderte, nämlich den Dominicaner Venturini von Bergamo; im Jahre 1334 durchzog er das Land an der Spitze von Geißlerhaufen, predigte mächtig über das Verderben der Sünde und stellte auf Augenblicke den Frieden zwischen den feindlichen Parteien her. Es ist aber auch der ein-

a) Ebend. Die Verse in dieser Rede beweisen, daß sie in französischer Sprache gehalten worden.

b) Diese Rede findet sich bei Flacius, Catal. testium veritatis. Francof. 1666. 4. S. 750 u. f.

c) Z. B. zu Poitiers. S. Michelet, Rapport sur les bibliothèques et archives des departements du Sud-Ouest de la France. Paris 1836. 4. S. 22.

zige Name, den Italien im vierzehnten Jahrhundert uns bietet; denn in diesem Lande, so wie überall, erfüllte die durch ihre Reichthümer verdorbene höhere Geistlichkeit schon längst nicht mehr die Pflichten ihres Berufs; die Ausübung des Predigtamts war den Mönchen oder wenig gebildeten Priestern überlassen; welches auch die Wirkungen gewesen seyn mögen, die durch Männer von höheren Gaben und ernstem Eifer hervorgebracht wurden, so mußte doch auch unvermeidlich das Predigen im Allgemeinen die Spuren des Mangels an litterärischer und wissenschaftlicher Bildung derjenigen an sich tragen, welche beinahe allein damit beauftragt waren. Selbst Leute des Volks, an dessen gemeine Denk- und Redeweise gewöhnt, predigten sie sehr oft auf eine unwürdige, triviale, ja groteske und grobe Weise; im vierzehnten Jahrhunderte herrschte, wie es scheint, dieser Ton beinahe allgemein in den italienischen Predigten; denn Dante klagt darüber und Boccaccio macht sich darüber lustig a).

Wenn in Frankreich die Scholastik einen schädlichen Einfluß auf das Predigen ausübte, indem sie das religiöse Gefühl erstarren machte und dem innern Drange des Herzens durch ihren Formalismus Schranken anlegte; wenn man anderswo, statt dem Volke einen gesunden Unterricht zu bieten, es meist nur mit groben Gemeinheiten

---

a) Dante, Paradiso, canto XXIX. V. 115 u. f.:

„Ora si va con motti e con iscede
A predicare, e pur che ben si rida,
Gonfia il capuccio, e più non si richiede.
Ma tale uccel nel becchetto s'annida,
Che, se il volgo il vedesse, non torrebbe
La perdonanza, di che si confida."

Boccaccio, Decamerone, Schluß:

„... E considerato che le prediche fatte da frati per rimorder delle lor colpe gli huomini, il più oggi piene di motti, e di ciame, e di scede si veggono..."

Ausg. von Toscana 1770. 8. Th. V. S. 215. —

oder abgeschmackten Legenden unterhielt, so bietet uns Deutschland im vierzehnten Jahrhundert eine Reihe von Predigten in der Landessprache, welche zu den merkwürdigsten Denkmälern des christlichen Geistes im Mittelalter gehören. Wir meinen die Reden der berühmten deutschen Mystiker dieser Zeit, welche sämmtlich auch große und eifrige Prediger gewesen sind. Durch den Anblick des immer zunehmenden kirchlichen Verderbens und der Anarchie, unter welcher Deutschland seufzte, zu Gott, als einziger Quelle des Friedens, geführt, unbefriedigt von den unfruchtbaren Streitigkeiten der Scholastiker und durch das Elend ihrer Mitbürger zu tiefem Mitleide bewegt, predigten sie dem Volke die Ergebung in den göttlichen Willen und wiesen es an, in einer heiligen und glücklichen Vereinigung mit Gott sein Heil zu suchen. Obgleich sie meist in Klöstern predigten, bedienten sie sich doch der Landessprache; denn Laien aller Stände eilten herbei, um sie zu hören. Meister Eckart von Köln und Johann Tauler von Straßburg, beide Dominicanermönche, sind die ausgezeichnetsten dieser Prediger. Die Predigten des erstern, obgleich sie einen Pantheismus lehren, wegen dessen Eckart von der Kirche verdammt worden ist, zeugen von einem religiösen Gefühle von seltener Tiefe und Kraft a); die des andern, weniger hoch fliegend, aber verständlicher und praktischer und eben so lebendig und malerisch im Ausdrucke, haben auf das von Johann XXII. gebannte und durch den schwarzen Tod heimgesuchte Volk die wohlthätigsten Wirkungen hervorgebracht b). Auch Suso hat mit Eifer und Erfolg in Schwaben, Elsaß und der Schweiz Buße gepredigt; die deutschen Predigten jedoch, die un-

a) Eine Reihe eckart'scher Predigten findet sich in der baseler Ausgabe der tauler'schen Predigten, 1521, Fol., Fol. 242 u. f. Handschriften sind in mehrern Bibliotheken vorhanden. —

b) Ueber Tauler's Predigten s. meine Schrift über Tauler, Hamb. 1841. S. 64 u. f.

ter seinem Namen vorhanden sind, haben nichts von der Kraft, die seinen mündlichen Vorträgen zugeschrieben wird, sondern sind bloß höchst einfache und mystische, an Nonnen gerichtete Homilien a). Zur nämlichen Zeit, des Interdicts ungeachtet, hat der Priester Heinrich von Nördlingen zu Basel gepredigt b). Ferner besitzen wir deutsche Predigten von mehreren mystischen Dominicanern, wie Heinrich von Löwen, Heinrich von Köln, Franke von Köln, Gerhard von Sterngasse und andern c). Die des Meisters Nikolaus von Straßburg sind viel klarer und von weit praktischerer Tendenz d). Noch werden der Mönch Nikolaus von Landau, der Karthäuser Peter von Trebensee, der Dominicaner Peter von Gengenbach zu Straßburg als Verfasser deutscher Predigten genannt e). Ueberdieß existiren zahlreiche Handschriften deutscher Predigten des vierzehnten Jahrhunderts von ungenannten Verfassern; einige davon sind veröffentlicht worden f); die einen derselben sind bloße Uebertragungen älterer lateinischer Homilien; die andern Paraphrasen oder allegorische Deutungen der Perikopen. Eine äußerst merkwürdige deutsche Predigt ist endlich die der Geißler von 1349; Schaaren dieser Schwärmer durchzogen damals die Provinzen des Reichs, in der Meinung, den göttlichen Zorn, der den schwarzen Tod gesendet hatte, durch ihre Büßungen zu besänftigen; nachdem sie sich öffentlich gegeißelt und ihre Leiche gesungen, pflegte einer von ihnen, ein Laie,

---

a) S. meinen Aufsatz über Suso, in den Studien und Kritiken, 1843. 4s Heft. S. 856.

b) S. Tauler, S. 172 u. f.

c) Ueber Handschriften dieser Prediger s. Tauler, S. 24.

d) S. ebend. S. 5.

e) Predigten von Nik. von Landau finden sich handschriftlich zu Cassel, von Peter von Trebensee zu Wien und zu Klosterneuburg; von Peter von Gengenbach zu Straßburg.

f) Von Leyser. Leipz. 1838; s. auch dessen Einleitung, S. XIX.

aufzutreten und an das herbeigeströmte Volk eine Predigt zu richten über die Nothwendigkeit, die göttlichen Gebote zu erfüllen und für die begangenen Sünden zu büßen, um die Strafen der göttlichen Gerechtigkeit abzuwenden. Dieses in vieler Hinsicht interessante Document findet sich in der ältesten straßburger Chronik aufbewahrt a).

In Frankreich lebte zu Ende des vierzehnten und zu Anfang des funfzehnten Jahrhunderts einer der berühmtesten Prediger dieser Zeit, Johann Gerson, der Kanzler der pariser Universität. Die großen Wirkungen, welche Gerson's klare, lebendige, eindringliche Beredtsamkeit hervorbrachte, sey es, daß er vor dem königlichen Hofe predigte, um die entzweiten Fürsten zu versöhnen oder um sie zur Gerechtigkeit zu ermahnen, sey es, daß er sich an Päpste oder an das Concil von Constanz wendete, sind zu bekannt, als daß es nöthig wäre, weiter daran zu erinnern. Gerson ist jedoch nicht bloß ein Redner der Großen gewesen; eines seiner schönsten Verdienste ist es, daß er auch ein Prediger des Volkes war und diesem in der Kirche von S. Jean-en-Grève zu Paris in französischen Predigten die Ermuthigungen, den Trost und die Belehrungen gab, deren es unter der unglücklichen Regierung Karl's VI. so sehr bedurfte. Die meisten seiner Predigten sind bloß lateinisch gedruckt, nach der von einigen seiner Zuhörer gemachten Uebersetzung; es sind jedoch noch viele davon im Originaltexte vorhanden; mehrere davon hat Dupin in seine Ausgabe aufgenommen; die andern befinden sich handschriftlich in verschiedenen Bibliotheken und würden sicher verdienen, veröffentlicht zu werden.

Die Geschichte hat uns die Namen mehrerer französischer Prediger, Zeitgenossen Gerson's, aufbewahrt, welche sich nicht scheuten, inmitten der Anarchie jener

---

a) Zuerst bekannt gemacht in den Studien und Kritiken 1837. 4s Heft. S. 889 u. f.

Zeit die Klagen und Wünsche des leidenden, unterdrückten Volkes laut auszusprechen. Im Jahre 1405 predigte der Augustiner Jakob Legrand vor der Königin und machte ihr ernste Vorstellungen über die Unsittlichkeit ihres Hofes; kurz darauf schilderte er in einer Predigt, welcher der König beiwohnte, die schlechte Verwaltung des Landes und sprach sich mit kräftigem Nachdrucke gegen die Fürsten aus, welche ohne Mitleid mit dem Volke und ohne Eifer für das Wohl des Staates wären a). Im Jahre 1429 predigte Bruder Richard, ein Franciscaner, in der Kirche der Innocents zu Paris; früh um 5 Uhr, sagt man, fing er seine Predigten an und hörte erst fünf Stunden nachher auf; seine mächtigen Mahnungen zur Buße erschütterten so sehr die Zuhörer, daß sie Feuer in den Straßen anzündeten, um Karten, Würfel, kostbare Kleider, überhaupt Alles, was sie im Laster erhalten konnte, zu verbrennen. Das Ansehen des Predigers, dessen er sich vielleicht bediente, um den Patriotismus des Volkes anzufachen, wurde jedoch den Engländern verdächtig, und sie vertrieben ihn aus der Hauptstadt; er begab sich in die dem König ergebenen Städte und gewann ihm durch seine Predigten wieder zahlreiche Anhänger b). Thomas Conecte endlich, ein Karmeliter aus der Bretagne, übte gleichfalls durch seine Predigten gegen den Luxus einen großen Einfluß auf das Volk aus; da er aber auch gegen die Verdorbenheit des Klerus und von der Nothwendigkeit einer Reform predigte, so wurde er als Ketzer im Jahre 1434 zu Rom verbrannt c). Weder von den Predigten Richard's, noch von denen Conecte's ist etwas

---

a) Histoire de Charles VI., écrite par un religieux de S. Denis, trad. par Lelaboureur. Par. 1663. Fol. Th. II. S. 515.

b) Barante, Histoire des ducs de Bourgogne. 4. Ausg. Th. V. S. 303 u. f.

c) Bayle, Dictionnaire, Ausg. von 1741. Th. II. S. 208. Barante, a. a. O. S. 299.

übrig geblieben; von Bruder Legrand besitzen wir nur noch ein Fragment, das, zuerst ins Lateinische übersetzt, nachher wieder ins Französische zurück übersetzt, einer Geschichte Karl's VI. einverleibt ist. Wie interessant wäre es aber nicht, aus den Reden dieser Männer, so wie auch aus andern französischen Predigten des funfzehnten Jahrhunderts, von welchen mehrere Bibliotheken Manuscripte besitzen [a]), die volksthümlichen Predigten dieser Zeit kennen zu lernen, um sie mit einigen gleichzeitigen Denkmälern der französischen Beredtsamkeit vergleichen zu können, in welchen letztere nur als ein wortreiches, pedantisches, hochtrabendes Gerede erscheint? Der Typus dieser schwatzhaften, gelehrtthuenden Eloquenz ist die eben so lange als langweilige Rede, welche der Doctor Johann Petit zur Rechtfertigung des Mordes des Herzogs von Orleans hielt [b]). Die Predigten Gerson's, obgleich die besten dieser Zeit, sind nicht ganz frei von ähnlichen Fehlern; das so freimüthige Fragment von Bruder Legrand ist gleichfalls durch mythologische Anspielungen und Vergleichungen entstellt. Das damalige Bestreben, beredt zu scheinen, welches sich selbst in politischen Manifesten findet, läßt sich auch in den dramatischen Werken dieser Zeit erkennen; mehrere dieser letztern sind mit längern oder kürzern Predigten in französischer Prosa untermischt, die gewöhnlich auf die Handlung selbst gar keinen Bezug haben [c]); dieser Umstand berechtigt uns zur Annahme, daß diese Dramen von Geistlichen geschrieben wurden, und bestätigt uns übrigens in unserer Ueberzeugung, daß zu dieser Zeit in Frankreich beinahe nur noch in der Landessprache ge-

---

a) Zu Paris, s. P. Paris, a. a. O., Th. III. S. 387.; zu Chartres, s. Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Chartres. 1840. S. 95.

b) In der Chronik von Monstrelet. Par. 1572. Fol. Th. I. Fol. 33 bis 48.

c) Leroy, Etudes sur les mystères. Paris 1837. S. 41. 72.

predigt wurde. In der That werden die Zeugnisse von lateinisch gehaltenen Predigten immer spärlicher, je mehr die neuern Sprachen sich ausbilden und festsetzen und die Bedürfnisse der Völker sich lauter aussprechen. Diesen Ursachen muß wohl auch die Veränderung zugeschrieben werden, welche in der zweiten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts in der französischen Predigt stattfand. Die schleppende, pedantische Beredtsamkeit hörte nach und nach auf und wurde von Neuem durch eine einfachere, familiärere, praktischere ersetzt; Johann Raulin, Rector des collège de Navarre, dann Mönch zu Cluny, wo er 1514 starb, schlug zuerst wieder diesen Weg ein; bei ihm ist diese Predigtweise noch mit Ernst und Würde verbunden, obgleich er sich vorzugsweise mit casuistischen Fragen abgibt a); zu Ende des Jahrhunderts werden wir sie jedoch in eine Licenz ausarten sehen, an welche die christliche Kanzel bisher noch wenig gewöhnt war.

Im funfzehnten Jahrhunderte finden wir auch zum letzten Male solche wandernde Mönche, welche die Länder durchzogen, um Buße zu predigen. Zur Zeit Gerson's predigte der Dominicaner Vincenz Ferrer, gestorben 1419, in Spanien, in Italien, wo er an dem Franciscaner Bernardino von Siena einen Nachahmer fand, in Languedoc, in Burgund, in der Bretagne, in der Normandie; seinen Biographen zufolge bediente er sich nie einer andern Sprache als der

a) S. Géruzez, Hist. de l'éloq. française, S. 112. u. f. und Labitte, im Journal général de l'instruction publique, 28. Aug. 1839. Herr Géruzez meint, die unter dem Titel Itinerarium paradisi erschienene Sammlung raulin'scher Predigten sey bloß ein Werk über Casuistik, in Form von Sermonen abgefaßt, um den Predigern als Materialienmagazin zu dienen. Allein die übrigen lateinischen Predigten Raulin's, so wie überhaupt fast alle lateinischen Predigten dieser Zeit, sind eben so trocken in der Form und geben sich eben so viel mit Gewissensfragen ab. Die Trockenheit der Form kommt eben daher, daß es meist nur Dispositionen oder nachgeschriebene Auszüge sind.

castilianischen; allein um das Leben der Heiligen mit Wundern auszuschmücken, haben diese Schriftsteller sich wenig um die Wahrheit gekümmert, und das angegebene Factum muß den übrigen Fabeln beigesellt werden, welche zum Ruhme des Bruders Vincenz ersonnen worden sind. Wenn es wahr ist, daß dieser eifrige Dominicaner 40,000 verhärtete Sünder, 8000 Türken, 25,000 Juden, 100,000 Weltmenschen bekehrt hat, indem er ihnen mit spanischem Feuer das jüngste Gericht, das Leiden des Herrn, die Strafen der Hölle und die Nothwendigkeit, Buße zu thun, schilderte; wenn seine Worte die Gemüther so tief ergriffen, daß Tausende ihm nachzogen und sich geißelten, so konnte er diesen außerordentlichen Einfluß nur insofern ausüben, als er sich der Sprache der Gegenden bediente, die er durchzog, oder man muß annehmen, daß er jedesmal Dolmetscher bei sich hatte, wie dieß oft im Mittelalter der Fall war und wie es noch der Inquisitor Johann von Capistrano that, welcher, um 1454 von Nikolaus V. nach Deutschland geschickt, um den Kreuzzug gegen die Türken zu predigen, überall nur lateinisch predigte, seine Reden aber durch einen Dolmetscher übersetzen ließ a). Ferrer schrieb nie seine Predigten nieder; man besitzt bloß eine kleine Anzahl derselben, die von seinen Schülern gesammelt, abgekürzt und lateinisch übersetzt worden sind b). Dieser schon ältere Gebrauch, die Predigten ausgezeichne-

---

a) Trithemius, chronicon Hirsaug. ad ann. 1454. Th. II. S. 427. Chronicon Belgicum, bei Pistorius, Scriptt. rer. germanicarum. Th. III. S. 415.

b) Man hat an der Echtheit dieser Predigten gezweifelt; man erkennt aber den nämlichen Geist darin wie in den übrigen Schriften Ferrer's. Quétif und Echard (Scriptt. ordin. Praed.) Th. I. S. 767. sprechen von einer Sammlung Predigten Ferrer's in castilianischer Sprache.

ter Lehrer zu sammeln nnd sie dann in lateinischer Uebersetzung herauszugeben, wurde ziemlich allgemein in dieser Zeit; wir zweifeln keinen Augenblick, daß auch die italienischen Prediger aus dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts in ihrer Sprache gepredigt, und daß die zahlreichen lateinischen Sermonen, die unter deren Namen bekannt gemacht wurden, entweder durch Stenographen gesammelte und übersetzte Predigten, oder bloße Dispositionen sind, welche die Prediger selbst theils zu ihrem eigenen Gebrauche, theils zum Nutzen der Anfänger machten. Dieß ist augenscheinlich der Fall wenigstens mit den Bußpredigten des Franciscaners Bernardino von Siena, gestorben 1444, den wir schon oben genannt haben, so wie mit denen des Erzbischofs Antonius von Florenz, gestorben 1459, in dessen lateinischen Sermonen sich häufig italienische Sprüchwörter und Verse finden a); die an das Volk gerichteten Predigten des Dominicaners Leonhard von Utino, um 1450 b), die des Bischofs Robert Caraccioli, gestorben 1495, die Bernardino's von Busti, um 1480, verrathen gleichfalls italienischen Ursprung; mehrere dieser Prediger sind nicht ohne rednerisches Talent.

Die Prediger, welche im funfzehnten Jahrhunderte die bleibendsten Wirkungen hervorbrachten und die Gemüther tiefer ergriffen als die Mönche, welche bloß äußerliche Büßungen verlangten oder päpstlichen Ablaß feilboten, waren die von der römischen Kirche verworfenen Ketzer.

---

a) Opus quadragesimalium et de sanctis sermonum, flos florum nuncupatum, ... pro pauperculis verbum altissimi evangelizantibus editum. S. l. et a. 8.

b) Sermones ad populum. Ulm. 1478. fol. — Eine andere Reihe seiner Predigten (Sermones floridi, de tempore. Lyon. 1496. 4.) hielt er zu Florenz vor dem päpstlichen Hofe.

Schon der Gründer des Vereins der Brüder des gemeinsamen Lebens, Gerhard Groot, zog sich den Haß der Bettelorden zu sowohl durch seine ernsten Predigten als durch seine Bemühungen für die sittliche und religiöse Bildung des Volkes. Durch ihn angeregt, widmeten sich die ausgezeichneteren unter den Geistlichen Hollands mit erneutem Eifer der Predigt in der Landessprache; mehrere der Brüder selbst wirkten mit Erfolg als Volksprediger a). Groot's Schüler, Gerhard Herbolt, schrieb einen Tractat über den Nutzen des Lesens der Bibel in der Volkssprache b). Diese reformatorischen Bestrebungen erhielten sich lange unter den Brüdern des gemeinsamen Lebens; sie machten, daß im funfzehnten Jahrhunderte der Verein sehr viel zur Verbreitung wahrer Aufklärung und Frömmigkeit beigetragen hat.

Alle diejenigen, welche zu dieser Zeit das Bedürfniß erkannten, die Kirche in ihrer Lehre und ihren Sitten zu reformiren, setzten auch einen hohen Werth in die Predigt in den Landessprachen; wie hätten sie auch hoffen können, die Menschen zu erleuchten, wenn sie sich nicht unmittelbar in ihrer Sprache an sie gerichtet hätten? So handelte Johann Wicliffe, sowohl in seiner Pfarrei Lutterworth als auch an anderen Orten; auf einfache, allgemein verständliche Weise predigte er über die Unsittlichkeit des Klerus, über den Despotismus der Hierarchie, über das dringende Bedürfniß einer Reformation; er schickte Prediger in die

---

a) S. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Th. II. 106 u. f.

b) Herbolt schrieb ein Buch de libris Teutonicalibus, wovon sich ein Theil, de utilitate lectionis sacrarum litterarum in lingua vulgari, bei Revius befindet, Daventria illustrata. Lugd. Bat. 1651. 4. S. 41 u. f.

Dörfer, wo diese „poor priests" auf Marktplätzen, Gottesäckern, Wiesen Dinge predigten, die das Volk zu tiefem Nachdenken anregten über das, was ihm Noth that [a]). Johann Hus befolgte dasselbe Beispiel; in der Bethlehemskirche zu Prag, welche in den letzten Jahren des vierzehnten Jahrhunderts erbaut und für den Gottesdienst in böhmischer Sprache bestimmt worden war, predigte er in dieser Mundart gegen die Mißbräuche, den Aberglauben, die Sittenverderbniß Roms [b]). Am Ende des funfzehnten Jahrhunderts feuerte der Anblick dieser nämlichen Mißbräuche den Eifer des größten Predigers dieser Zeiten an, des Dominicaners Hieronymus Savonarola. Tief bewegt von dem Zustande der Erniedrigung der Kirche und des italienischen Volkes, ließ er in seinen Predigten wehmüthige Klagen, dringende Aufforderungen, düstere Prophezeiungen mit einander abwechseln, um bei dem Volke von Florenz die Liebe zu Gott, zur Tugend und zum Vaterlande wieder anzufachen. Mehrere seiner hinreißenden Improvisationen, von seinen Freunden nachgeschrieben, sind uns in italienischer Sprache erhalten worden; sie tragen den Stempel einer tiefen Ueberzeugung, einer Begeisterung, wie ein Betrüger sie nie hätte erheucheln können. Savonarola hatte die geistigen Bedürfnisse seiner Zeitgenossen erkannt, so wie das wirksamste Mittel, sie zu befriedigen; gleichwie später Erasmus, klagte er bitter über die falschen Prediger, „welche, den Pfeifern ähnlich vor des Obersten

---

a) Fragmente von Wicliffe's Homilien befinden sich in seiner Biographie von Vaughan. 2. Ausg. Lond. 1831. Th. II. S. 21 u. f. — S. auch De Ruever-Groneman, Diatribe in Wicliffi vitam etc. Utr. 1837. S. 261 u. f.

b) Mehrere seiner Predigten ad populum, über den Antichrist, finden sich in der historia et monumenta Ioh. Hus. Nüremb. 1715. fol. Th. II. S. 76 u. f.

Haus, die Luft mit Lärm erfüllen, die Todte aber nicht aufzuwecken vermögen" a). Diese Todte war die heilige, reine Kirche des Herrn. Die, welche sie wieder hätten erwecken sollen, die Bischöfe, die Priester, die Mönche, alle die, mit einem Worte, welche das Amt der Predigt hatten, erfüllten die Pflichten dieses Amtes entweder gar nicht mehr, oder erfüllten sie so schlecht, daß kein Segen davon zu erwarten war. Die ausgezeichneteren Prediger, die wir aus dem funfzehnten Jahrhunderte namhaft gemacht haben, sind als Ausnahmen anzusehen; denn es ist nicht zu leugnen, das funfzehnte Jahrhundert ist die Zeit des Verfalls der christlichen Beredtsamkeit. In Frankreich, wo die meisten Bischöfe sich ausschließlich mit weltlichen Geschäften befaßten b), traten herumziehende Prediger in Kirchen oder auf hölzernen Gerüsten auf, schrieen und gesticulirten mit einer Heftigkeit, daß Synoden genöthigt waren, dagegen zu eifern c); in Spanien und Portugal beschränkten sich die unwissenden Priester, statt alles Predigens,

---

a) Prediche sopra il salmo: quam bonus, Israel, Deus. Venezia. 1528. 4. fol. 55.

b) Nic. de Clemangis, an Radulph de Porta; Epist. 73., in opp., ed. Lydii. Lugd. Bat. 1613. 4. S. 209. Er sagt, die Bischöfe seyen „canes muti non valentes latrare."

c) Synode von Angers 1448: „Praesentis tenore statuti praecipimus, ut illi, qui praedicandi licentiam acceperint, cuiuscunque status, conditionis vel ordinis existant, in cathedris publicis et aliis locis solitis verbum Dei praedicent, inhibentes districte quibuscunque personis ecclesiasticis et saecularibus, ne lignorum structuras, vulgariter chaufaria, pro ipsis praedicantibus vel praedicare volentibus erigant, et ne ipsi praedicantes aut alii missas in locis non consecratis celebrent; praecipientes, ut verbum Dei praedicent cum omni reverentia et humilitate, cessantibus horridis clamoribus et impetuosis manuum elevationibus, excessivis signis et gestibus in Ecclesia, nisi subsit causa rationalis arbitrio ordinarii relinquenda." Bei Labbé, collectio concil. Paris 1672. fol. Th. XIII. S. 1355. can. 7.

auf das Hersagen der zehn Gebote a); in der Schweiz, in dem einst durch die Gelehrsamkeit seiner Mönche so berühmten Kloster S. Gallen, hielt man es für einen Beweis außerordentlicher Kenntnisse, wenn ein Mönch im Stande war zu predigen b); in Deutschland, wo es zu Anfang des Jahrhunderts noch Diöcesen gab, wo die Priester das Volk durch Vorlesen der alten lateinischen Homilien zu erbauen vermeinten c), huldigten die einen der dürresten, trockensten scholastischen Predigtweise d), während andere das Volk bethörten durch fabelhafte Heiligen- und Wundergeschichten e); einige mystische Predigten, so wie die mehr moralischen des Dominicaners Johann Nider, gestorben 1438 f), des leipziger Doctors

a) S. Des böhmischen Herrn Leo's von Rozmital Reise durch die Abendlande 1465—1467, herausgegeben von dem literarischen Verein in Stuttgart. 1844. 8. S. 166 u. 181: „Die Pfaffen sein ubel gelert und predigen auch nichts dann die zehen gebot, ... und kunnen nit latein." — Im Jahre 1473 erneuert die Synode von Toledo einen Kanon der Synode von Valladolid, 1322, daß kein Kleriker zur Ordination solle zugelassen werden, „nisi saltem sciat latinaliter loqui." Bei Labbé, Th. XIII. S. 1451. can. 3.

b) In dem Nekrologe von S. Gallen heißt es zum Jahre 1499: „Nota, quod Bernardus iste fuit tam magnae scientiae, ut per aliquos annos praedicaturam habuerit." Bei Gieseler, Kirchengeschichte. Th. II. 4. Abtheil. S. 343. Note a.

c) Eine Synode zu Breslau, 1410, verordnete, daß in jeder lateinischen Predigt wenigstens das Gebet des Herrn und die Glaubensartikel deutsch vorgelesen werden sollten, welche beide Stücke sie daher ihren Beschlüssen einverleibte. Delprat, Die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens. S. 128.

d) Wie z. B. in den Predigten Meffreth's, Priesters zu Meißen, gest. um 1476. S. auch Trithemius, Epist. ad Iacobum Kymolanum, 1505, in dessen Opp. hist. Ausg. von Freherus. Frankf. 1601. fol. Th. II. S. 461.

e) S. Gieseler, Th. II. Abtheil. 4. S. 343. Note b.

f) Auszüge aus deutschen Predigten Nider's finden sich in einer Sammlung deutscher Predigten, MS. von 1424, die ich besitze.

Gregor Morgenstern gegen die Laster aller Stände a), des Scholastikers Gabriel Biel, des Franciscaners Johann Gritsch von Basel und andere handschriftliche von unbekannten Verfassern b) zeugten allein noch von innerem Leben. Ueberall war die Geistlichkeit mehr mit der Erhaltung ihrer Reichthümer und Privilegien beschäftigt, als mit der Leitung der ihrer Sorge anvertrauten Seelen c).

Erst in den letzten Jahren des funfzehnten Jahrhunderts erscheinen, mitten in dem allgemeinen Verfalle des Predigtwesens, wieder einige merkwürdige Namen, welche in diesem Bezuge den Uebergang des Mittelalters auf die neuere Zeit bezeichnen. Zu dieser Zeit traten in Deutschland, Italien und Frankreich mehrere Prediger auf, welche, trotz der besseren Eigenschaften, welche sie besaßen, dennoch so sehr das Gepräge ihrer Zeit an sich trugen, daß sie unter dem Namen burlesker Prediger zur Nachwelt übergegangen sind. Olivier Maillard, Michael Menot, Gabriel Barleta, Geiler von Kaisersberg predigten ungefähr gleichzeitig, der erstere zu Paris, Toulouse, Nantes, Brügge, der zweite zu Paris, Tours u. s. w., der dritte in den Städten Oberitaliens, der vierte endlich zu Straßburg. Obgleich in vielen Stücken einander ähnlich, hat doch jeder dieser vier Männer seine unverkennbare Eigenthümlichkeit. Sie sind als die Prediger der niederen Volksklassen, des arbeitenden Bürgerstandes ihrer Zeit zu betrachten; ihre Sprache ist rauh, keck, bilderreich, pittoresk wie die des Volkes, an das sie sich wenden; Nie-

---

a) Sermones contra omnem mundi perversum statum. Straßburg 1513. 4.

b) Predigtmanuscripte, besonders mystische, aus dem funfzehnten Jahrh. finden sich ziemlich häufig in verschiedenen Bibliotheken.

c) S. z. B. Trithemius, Institutio vitae sacerdotalis, in dessen Opp. piis. Mainz 1605. fol. S. 765 u. f.

manden verschonen ihre beißenden Ausfälle, besonders aber greifen sie die Müßiggänger an, die ausschweifenden Adeligen, die prachtliebenden Frauen, die geizigen oder verschwenderischen Prälaten, die Advocaten und die Wucherer, welche die Armen plündern, die Kriegsleute, welche sie bedrücken, und die habsüchtigen Krämer und Ablaßverkäufer, welche sie betrügen. Zuweilen erheben sich ihre Predigten bis zur höchsten Beredtsamkeit; Barleta zum Beispiele hat herrliche Stellen über das Unglück Italiens. Ihr Humor ist unerschöpflich; obgleich ihre Predigten oft in die scholastische Form eingezwängt sind, so sind sie doch durch ein ganz eigenes Feuer belebt; bei Maillard und Menot erkennt man leicht den im nördlichen Frankreich einheimischen satyrischen Geist; der geistreichste ist Geiler von Kaisersberg. Die Predigten dieser Männer enthalten allerdings viel Grobes und Gemeines; sie nennen Alles mit Namen und beweisen hierin eine Licenz, die sich vor nichts scheut; jeden Augenblick bedienen sie sich der trivialsten Ausdrücke und Redensarten; ihr Vortrag selbst hat Eigenheiten, die uns höchst seltsam erscheinen: bald treten sie mit den Füßen gegen die Kanzel, um die Aufmerksamkeit zu wecken, bald schreien sie mit gewaltiger Stimme oder stimmen ein Lied an a); der Herausgeber einer Predigt Maillard's hat sogar durch Hem Hem die Stellen bezeichnet, wo der Prediger sich zu räuspern pflegte b). Um alle diese Sonderbarkeiten, die in hohem Grade unser heutiges Schicklichkeitsgefühl beleidigen, zu

---

a) In den Ausgaben der Predigten Maillard's u. a. findet man oft die Noten: clama, percute pede, etc. Maillard soll einst zu Toulouse in einer seiner Predigten eine noch erhaltene Chanson piteuse gesungen haben.

b) S. Sermon de Maillard presché à Bruges en 1500, herausgegeben von Labouderie. Paris 1826. S. 3. 7. 10.

erklären, ist zu bedenken, daß Vieles, das uns jetzt anstößig ist, in jener rauheren Zeit unbemerkt vorbeiging, daß durch den Verlauf der Zeit manche Ausdrücke einen Sinn bekommen haben, den sie damals nicht hatten, und daß überdieß die religiösen Gebräuche des Mittelalters selbst den Predigern gestatteten, sich grobe Späße zu erlauben; man erinnere sich nur an die Narrenfeste und an die so verbreitete Sitte des Ostergelächters.

Wir besitzen viele dieser für die Sittengeschichte des Ende des 15. und des Anfangs des 16. Jahrhunderts äußerst merkwürdigen Predigten; man kann sagen, daß sie zum Theile die eigentliche Volkslitteratur dieser Zeit ausmachen, denn die Dichtkunst und die Geschichtschreibung gehören noch beinahe ausschließlich den höheren Klassen, dem Adel, den Höfen an. Sie sind fast die einzigen Documente, in welchen man die Sprache des Volkes wiederfindet, und man erstaunt über die Dauerhaftigkeit dieser Sprache, welche heute, nach drei Jahrhunderten, noch die meisten ihrer Wendungen und Ausdrücke beibehalten hat, während die Litterärsprachen so bedeutende Fortschritte gemacht haben.

Die meisten der Predigten Geiler's von Kaisersberg sind deutsch erhalten. Diejenigen Barleta's, reich an Citaten aus Dante und Petrarca, sind nur lateinisch vorhanden, verrathen jedoch durchgängig die Ungeschicklichkeit des Uebersetzers. Von Maillard kennen wir drei französische Predigten, von welchen die eine zu einer Reihe Fastenpredigten gehört, die er im Jahre 1500 zu Brügge hielt; die beiden anderen sind kurze, aber höchst interessante Homilien a); die übrigen Predigten Maillard's, so

a) Sie finden sich in der Instruction et consolation de la vie contemplative, von Maillard. S. l. et a. 4.

wie die Menot's existiren in sogenanntem macaronischen Latein, das heißt, in einem Latein, das mit französischen Worten und Sätzen untermischt ist. Lange hat man geglaubt, die Prediger selbst hätten sich in ihren Vorträgen dieser barbarischen Sprache bedient, heutzutage ist man jedoch von dieser sonderbaren Meinung zurückgekommen. Das macaronische Latein der Predigten Maillard's und Menot's ist den wenig gebildeten Klerikern zuzuschreiben, welche dieselben in erbärmliches Latein übersetzten und das Französische nur dann beibehielten, wenn sie nicht im Stande waren, es lateinisch auszudrücken.

Seit der Reformation hört der Gebrauch des Lateinischen sowohl für die geschriebenen als für die gehaltenen Predigten völlig auf; die Weise Maillard's und Menot's findet zwar noch eine Zeit lang Nachahmer in Frankreich, allein die neuen Interessen, welche angeregt werden, die großen Fragen, welche die Menschen beschäftigen, geben der Predigt einen neuen Zweck und eine neue Form. Die Reformatoren, indem sie sich überall an alle Klassen der Gesellschaft wenden und auf eben so klare als hinreißende Art die Sprache des Volkes reden, nöthigen ihre Gegner, sich derselben Waffen zu bedienen; überdieß sind die Nationalsprachen bereits so weit gebildet, daß das Lateinische nicht nur immer entbehrlicher wird, sondern auch nicht mehr ausreicht für die Bedürfnisse und Tendenzen der neueren Zeit. Wir sind somit zum Schlusse des Mittelalters gelangt; unser Zweck war, nachzuweisen, daß während dieser Periode das Predigen in den Landessprachen nie versäumt war; diesen Zweck glauben wir erreicht zu haben.

2.

Die

althebräischen Längen- und Hohlmaße.

Eine biblisch-archäologische Studie.

Von

Otto Thenius,

Licent. d. Theol., D. d. Philos., Diakonus und Garnisonprediger zu Dresden.

(Beschluß.)

II.

Die altägyptischen Maßstäbe.

Es sind in den Ruinen von Memphis mehrere, theils aus Holz, theils aus Stein gefertigte altägyptische Maßstäbe aufgefunden worden. Drei vollständig erhaltene unter denselben nehmen die Aufmerksamkeit vorzüglich in Anspruch. Zwei davon sind in den Jahren 1822 und 1827 durch den vormaligen französischen Generalconsul in Aegypten, Ritter Drovetti, nach Europa gekommen, der dritte 1834 durch den früheren Director der Kattunfabriken des Vicekönigs von Aegypten in das Abendland gebracht worden. Alle drei sind aus einem harten, schweren Holze von brauner Farbe, das man Holz von Meroe nennt, gefertigt und bilden — dieß ist überhaupt bei allen jenen Maßstäben der Fall — eine Art von sehr starkem Lineal, dessen eine obere Kante, wie gewöhnlich auch bei unseren Linealen, zum Behufe besseren Anlegens schräg abgeschnitten ist (s. die Durchschnitte

Fig. 2. 4.) und auf dessen verschiedenen Flächen sich sogleich näher anzugebende Linien, Eintheilungen und hieroglyphische Figuren befinden, welche sämmtlich etwa eine halbe Linie paris. eingetieft, zum Theile nur ½ Millimeter breit und mit einem weißen Stucke ausgefüllt sind.

Wir geben zunächst eine vollständige Uebersicht dieser sämmtlichen Maßstäbe.

Nr. 1. (Fig. 1. u. 2.), dermalen in dem königlichen Museum für ägyptische Alterthümer zu Turin aufbewahrt, ist, so viel Verfasser weiß, zuerst von Jomard in der Description d'un étalon métrique etc. Paris 23 Sept. 1822, so wie von demselben Gelehrten bald nachher in der Revue Encyclop. 1822. T. IV. p. 609. und im Journ. des Savants. 1822. Novbr. besprochen und abgebildet worden. Die erste von Jomard in der Description gegebene Abbildung läßt in Ansehung der Genauigkeit und Vollständigkeit sehr Vieles zu wünschen übrig, und namentlich fehlen auf derselben die hieroglyphischen Inschriften. Ungleich sorgfältiger ist die Abbildung, welche derselbe Gelehrte seiner Lettre à M. Abel Remusat sur une nouvelle mesure de coudée etc. Paris 13 Nov. 1827 beigegeben hat. Von dieser ist unsere Zeichnung (im halben Maße der natürlichen Größe) nach Vergleichung mit derjenigen, welche Herr Prof. Seyffarth von dem Originale in Turin genommen hat, gearbeitet. Auf der oberen Fläche des Lineals h. i. (Fig. 2.) und zwar in dem Streifen a. a. (Fig. 1.), so wie auf der Rückseite desselben i. k. ist eine (von uns nicht beigegebene) hieroglyphische Inschrift verzeichnet; die Streifen b. b., c. c., d. d. und e. e., von denen sich b. b. noch auf der oberen Fläche, c. c. und d. d. auf dem schiefen Abschnitte h. g., e. e. aber auf der schmalen Vorderseite g. f. befinden, sind durch verticale Linien in 28 Felder getheilt; die sämmtlichen Felder des Streifens b. b. sind mit hieroglyphischen (von uns ebenfalls übergangenen) Zeichen ausgefüllt, in wel-

chen ägyptische Gottheiten dargestellt sind; in den meisten Feldern der drei übrigen Streifen aber finden sich (bei d. d. durchgängig) Zeichen und Theilungslinien, die durch ihre Beschaffenheit und durch ihre Stellung (auf dem schiefen Abschnitte und der schmalen Vorderseite) als metrologische sich ankündigen, und es ist auf den ersten Anblick klar, daß das Ganze einen in 28 Abtheilungen zerlegten Maßstab darstellt, daß die 15 ersten Abtheilungen von rechts her, von D—E, im Streifen e. e., in $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{16}$ zerlegt und die betreffenden Bruchnenner je in dem darüber befindlichen Felde im Streifen d. d. angemerkt sind, so wie daß die metrologischen Bezeichnungen im Streifen c. c. wegen der Folge ו וו ווו und wegen der Richtung der Hände und Arme nicht von rechts nach links, sondern von links nach rechts genommen und verstanden werden sollen. Das Ganze ist am Schlusse dieser Bezeichnungen durch drei Hieroglyphen unzweifelhaft als königliche Elle bezeichnet, und es ist hier nur noch zu bemerken, daß die 28 Abtheilungen nicht völlig gleich breit, daß insbesondere die vier ersten von links her A—C. nicht unbeträchtlich breiter sind, als die übrigen, so wie daß bei der Theilung einiger Zolle Irrungen stattgefunden haben, indem die Zahl der Bruchtheile hier und da dem darüber geschriebenen Nenner nicht entspricht. Dieser Maßstab ist nach allen seinen Theilen von zwei italienischen Gelehrten auf das Sorgfältigste vermessen worden [a]), und wir fügen hier das Resultat dieser Messung nach Metermaß [b]) an [c]).

---

a) S. Rapport de M. M. Bidone et Plana, membres residens de l' Academie royale des sciences de Turin, in den Memorie della Reale Academià delle Science di Torino T. XXX. p. 165.

b) das bei allen folgenden Maßangaben, welchen keine besondere Bezeichnung von uns beigefügt ist, zu verstehen ist.

c) Der Anfang ist von links her genommen.

Longueur corrigée	des 24 dernières parties	0.44676705
	de 4 premières „	0.07675758
	des 28 part. de la coudée	0.52352463
Longueurs moyennes corrigées de chacune	des 28 part. de la coudée	0.01869731
	des 24 dernières parties	0.01861529
	des 4 premières „	0.01918940

Mesurage de chaque partie de la coudée.

Part.	Long. corrigée.	Part.	Long. corrigée.
1.	0.02023855	15.	0.01806320
2.	0.01839580	16.	0.01721458
3.	0.01910258	17.	0.01812679
4.	0.01896319	18.	0.01844572
5.	0.01826129	19.	0.01907223
6.	0.01821238	20.	0.01782353
7.	0.01819526	21.	0.01859389
8.	0.01781864	22.	0.01800940
9.	0.01789201	23.	0.01944497
10.	0.01873330	24.	0.02002946
11.	0.01800940	25.	0.01793114
12.	0.01869661	26.	0.01816592
13.	0.01787733	27.	0.01954523
14.	0.01953056	28.	0.02231039.

Nr. 2. (Fig. 3. u. 4.), dermalen im Museum des Louvre aufbewahrt, der zweite des Drovetti, besprochen in Jomard's angeführtem Briefe a), im Journ. des Sav. 1828. Ianv. p. 58., in der Revue Encyclop. 1828. Dec. p. 803., ist im Wesentlichen offenbar dasselbe wie Nr. 1. Er unterscheidet sich davon zunächst durch geringere Breite bei größerer Dicke (s. d. Durchschn. Fig. 4.) und noch feinere und sorgfältigere Arbeit. Hieroglyphische Inschriften finden sich hier außer auf der Rückseite s. t. auch auf der unteren Fläche p. t.; für Verzeichnung der

a) der auch die Abbildung enthält, nach welcher die unserige gefertigt ist.

mythologischen Gruppen, welche denen auf Nr. 1. fast ganz entsprechen, ist die ganze Breite der oberen Fläche r. s. in den Feldern des Streifens l. l. benutzt; die metrologischen Bezeichnungen des Streifens m. m. entsprechen denen des Streifens c. c. bei Nr. 1. mit geringer Ausnahme; auf dem schmalen Vorderrande des Lineals sind die 15 ersten Abtheilungen von rechts her G—H, im Streifen o. o., ganz wie bei Nr. 1. bis zu $\frac{1}{16}$, jedoch hier richtig zerlegt; dagegen aber ist in dem Abschnitte H. F. die Abtheilung in einzelne Zolle nicht allenthalben durch die zwei untersten Streifen fortgesetzt, und — dieß ist ein wohl zu beachtender Unterschied — sämmtliche Abtheilungslinien haben nicht, wie bei Nr. 1., eine verticale, sondern eine schräge Richtung. Die Maße sind nach Jomard's Messung a):

Palme	Valeur du palme.	Valeur moyenne des doigts.
1. b)	0.7350	0.01837
2.	0.7525	0.01881
3.	0.7500	0.01875
4.	0.7600	0.01900
5.	0.7500	0.01875
6.	0.7550	0.01887
7.	0.7275	0.01819
Val. moy. d. palm.	0.7471	—
„ „ „ doigts	—	0.01868
Mesure totale	0.52300	

Nr. 3. (Fig. 5.) Bald nachdem Nr. 1., durch Araber aufgefunden, in die Hände des Herrn Drovetti gekommen war, fand Herr Rizzoli, Kanzleidirector des österreichischen Consulats in Aegypten, bei einer Nachgrabung

a) In der Lettre etc.; er bemerkt zu diesen Angaben: A cause de l'obliquité des lignes de division j'ai mesuré en haut et en bas de chaque palme, et j'ai pris la moyenne largeur.

b) von rechts her.

zu Memphis mehrere Stücke eines aus Marmor gefertigten, den vorerwähnten beiden sehr ähnlichen Maßstabes. Zwei offenbar zu demselben gehörende und an demselben Orte bald nachher aufgefundene Stücke wurden ihm später durch Herrn Drovetti nachgeliefert. Man hat diese Theile zu einem, im florenzer Museum aufbewahrten Ganzen zusammengefügt, aber mit Unrecht, indem Jomard (Lettre p. 14.) mit guten Gründen nachgewiesen hat, daß das Stück N. an das Stück O. nicht habe angefügt werden dürfen, sondern daß zwischen diesen ein nicht aufgefundenes Stück fehle a). Auch dieser Maßstab hat wie Nr. 2. hieroglyphische Inschriften auf der Rückseite und auf der untern Fläche. Das Uebrige und insbesondere der Umstand, daß die metrologischen Bezeichnungen hier in der Richtung von rechts nach links gehen, zeigt die Abbildung. Bemerkenswerth ist der Umstand, daß diese Bruchstücke in einem Grabe neben einem großen Sarkophage gefunden worden sind, wo man zugleich eine Schreiber- oder Malerpalette entdeckte; s. Biblioth. Italiana di Milano. Nr. 97. 98. 1824. p. 45. (Champollion-Figeac) Bullet. des Sciences Hist. 1824. Mai p. 281. Revue Encyclop. 1828. Dec. p. 805. Jomard, Lettre etc. p. 13 ff.; die Maße s. ebendas. p. 28.

Nr. 4. Dieses Fig. 6. abgebildete Fragment, welches durch einen Herrn Raffaeli aus Aegypten gebracht und in der königlichen Bibliothek zu Paris niedergelegt ist, besteht aus grauem Basalt und scheint einem dem vorigen ganz gleichen Maßstabe angehört zu haben; s. Bullet. des Scienc. Hist. a. a. O.; Jomard, Lettre etc. p. 17.; die Maße ebendas. p. 28.

---

a) Vergl. auch Böckh, Metrologische Untersuchungen. Berlin 1838. S. 224.

Nr. 5. Ein ebenfalls aus grauem Basalte gefertigter, im Museum zu Florenz aufbewahrter Maßstab, welcher 1823 durch den schwedischen Consul Anastasy zu Memphis aufgefunden worden ist. Er ist nach Jomard (Lettre etc. p. 19.) den anderen in der Eintheilung in 28 Theile und den Bezeichnungen ganz gleich, hat weniger Hieroglyphen als die anderen und mißt nach Jomard ungefähr 0.525, nach Girard (Bullet. des Sc. Hist. 1828. p. 38.) auf einer Zeichnung, welche Drovetti Champollion zustellte, 0.5265 und hat die Bezeichnung königliche Elle auf derselben Seite wie Nr. 1 u. 2.

Nr. 6. Ein zu Leyden aufbewahrter Maßstab. Da derselbe vom Prof. Seyffarth nach einem Briefe an den Verf. a) daselbst copirt worden ist, so kann er nicht, wie Böckh (S. 225.) meint, mit Nr. 3. identisch seyn. Er ist nach einer Notiz im Morgenblatte b) aus Marmor gefertigt und in acht Stücke zerbrochen, und hat nach jenem Briefe nur eine Zeile hieroglyphischen Text, keine mythologischen Gruppen, keine numerischen Zeichen, wohl aber die Abtheilungen in Palmen.

Nr. 7. Ein Maßstab von rothem Stein im turiner Museum, nach Hussey's c) Messung, die nicht mit strengster Genauigkeit angestellt werden konnte, 0.5207 lang.

Nr. 8. Der gleich zu Anfang mit erwähnte dritte hölzerne Maßstab, von Böckh (S. 224.) mit Nr. 2. verwechselt, wie diese Nr. im Museum des Louvre niedergelegt. Die, wie es scheint, erste Nachricht von demselben hat das Morgenblatt a. a. O. gegeben. Zufolge dieser Nachricht mißt er vorn 0.523, hinten 0.525, indem er an einem der vorderen Enden etwas abgerundet ist, und

---

a) Vgl. auch Seyffarth, Beiträge zur Kenntniß u. s. w. des alten Aegyptens. H. 7. S. 139.

b) Kunstblatt 1834. 2. Sept. Nr. 70.

c) Essay on the ancient weights etc. Oxford 1836. p. 235.

hat undeutlichere und unregelmäßigere Theilungslinien, als Nr. 1. und 2. Er ist, so viel wir wissen, bis jetzt nirgends abgebildet. Aus Böckh's Aeußerungen a. a. O. läßt sich vermuthen, daß Saigey in seiner Métrologie eine genauere Beschreibung desselben gegeben habe; leider aber haben wir diese Schrift nicht erlangen können [a]), und der Wunsch, durch freundschaftliche Vermittelung eine an Ort und Stelle gefertigte Abzeichnung zu erhalten, ist uns, so lange wir auch mit dem Schlusse dieser Abhandlung gezögert haben, nicht in Erfüllung gegangen, ein Wunsch, den wir darum hegten, weil wir von der Verwirklichung desselben eine Bestätigung unserer weiter unten dargelegten Ansicht über die besondere Beschaffenheit dieser Maßstäbe erwarteten [b]).

a) Weder die hiesige, noch die berliner königliche, noch auch die leipziger Universitätsbibliothek konnte uns die Schrift darbieten.

b) Durch die Güte des Herrn cand. theol. Damköhler in Paris ist uns noch nach Einsendung des Manuscripts dieser Abhandlung eine von demselben im Louvre nach dem durch den Conservateur des ägyptischen Museums Herrn Dubois gütigst ausgehändigten Originale angefertigte Zeichnung zugekommen. Durch diese Zeichnung, die, wenn sie auch zur Copie auf unserer Tafel sich nicht eignet, doch in der Hauptsache genau zu seyn scheint, wird die Notiz des Morgenblattes vollkommen bestätigt, und wir können nach derselben und der brieflichen Mittheilung des Herrn Damköhler diese Auskunft über den betreffenden Maßstab geben. Derselbe ist von wenig geringerer Breite, aber fast ganz von derselben Stärke wie der Fig. 3.; die Länge ist auf der vorliegenden Zeichnung wohl irrthümlich mit nur 522 Millim. angegeben. Die Zeichen, mit denen er auf allen Seiten bedeckt ist, so wie die Theilungslinien sind auch hier mit einem weißen Kitte eingelegt. In Ansehung der Form und Stellung der metrologischen Zeichen und in Betreff der Theilungslinien ist Fig. 3. fast das völlige Abbild desselben, namentlich sind auch hier nur die zwei ersten Theilungslinien von links her, so wie die 6., 8., 11., 13. und sämmtliche dann folgende bis herunter gezogen; die Richtung derselben weicht jedoch bald nach der einen, bald nach der anderen Seite von der perpendiculären ab, und in ihrer Entfernung von einander zeigen sich bedeutende Unregelmäßigkeiten, so daß die

Was haben nun die Gelehrten über diese Maßstäbe geurtheilt?

Jomard a. d. unter Nr. 1. angef. OO. erklärt das Ganze derselben für die zur Zeit, als sie angefertigt wurden, wenigstens in Memphis und der Umgegend gebräuchlich gewesene Elle und gibt zu, daß dieses Ellenmaß von 0.523—0.524 bei der Erbauung mehrerer unter den Pyramiden zu Gizeh, namentlich der zweiten Chephren, der dritten Mycerinus und insbesondere der Königskammer in der großen Pyramide angewendet worden sey a), will aber nicht eingestehen, daß dasselbe ganz identisch sey mit der Elle, welche der durch Girard entdeckte Nilmesser zu Elephantine mit 0.527 zeigt, ungeachtet nichts wahrscheinlicher ist, als daß man beim Einhauen der Elle in Stein zum Behufe einer Vorrichtung, durch welche eben nur das Steigen des Wassers und doch wohl nicht nach Millimetern gemessen werden sollte, gewiß nicht mit der Sorgfalt wie beim Zuschneiden eines eigentlichen Maßstabes verfahren seyn wird; ungeachtet der steinerne Maßstab Nr. 5. 0.5265 mißt, und in Ansehung der hölzernen nach der Erfahrung, daß Holz mit der Zeit auch nach der Länge etwas zurückgeht, nach Ver-

---

Arbeit in dieser Hinsicht ungleich nachlässiger als bei Fig. 1. und 3. sich darstellt. Rücksichtlich der im 11. und 14. Zolle (von links her) befindlichen Zeichen wird durch die vorliegende Zeichnung mindestens so viel klar, daß dieselben Vogelkrallen nicht darstellen können, vielmehr spricht diese Zeichnung für die Richtigkeit der weiter unten beizubringenden Bemerkung im Morgenblatte. Vogel und Ellenbogen stehen zwar hier, ersterer im 23., letzterer im 24. Zoll, allein die besondere Stellung dieses letzteren und ein unter demselben befindlicher Strich scheint dafür zu sprechen, daß der Abschnitt mit Z. 23. zu nehmen ist. Alles Uebrige und namentlich auch das hieroglyphische Pantheon verhält sich bis auf ganz unerhebliche Abweichungen wie auf Fig. 3.

a) Hier hatte schon Newton, wie oben in der ersten Abhandlung angemerkt worden, durch Berechnung genau dasselbe Maß gefunden.

lauf einer so langen Zeit einige Verkürzung angenommen werden kann. Diese Elle von Memphis soll nun nach seiner Ansicht entstanden seyn, indem man einer früher gebrauchten, dem πῆχυς μέτριος der Griechen, von ihm coudée antique genannt und mit 0.462 berechnet, welche in der Länge B—D. (Fig. 1.) angegeben sey, drei ihrer eigenen Zolle (Fingerbreiten) hinzugefügt, diese eigentlich 27 Zoll haltende Elle aber der bequemern Eintheilung wegen in 28 Zoll getheilt habe. Als Beweise für seine Ansicht führt er an: 1) die drei ersten Zolle links A — B. seyen als die hinzugefügten durch ווווו im Streifen c. c. bezeichnet; 2) in den vier ersten dagegen A — C., welche sämmtlich etwas breiter seyen, als die dann folgenden, sey der Palm jener alten Elle angegeben, indem die Länge AC × 6 genau = BD sey; als Palm überhaupt sey diese Abtheilung durch die vierfingerige Hand im vierten (Streifen c. c.) und durch die Marke IIII auf jedem einzelnen Zolle (Streifen d. d.), als Palm der alten Elle aber durch das viermal wiederholte Zeichen ∠—<, d. i. erste oder alte Elle, bezeichnet; 3) die neun folgenden Zolle dagegen trugen das Zeichen ∠—<, d. i. zweite oder spätere Elle, und seyen dadurch als die (kleiner ausfallenden) Zolle dieser Elle bezeichnet.

Hiergegen hat Gosselin im Journ. des Sav. Dec. 1822. p. 747. eingewendet, daß durch die Verbindung von BC. mit CD. eine beispiellose Eintheilung von 25 Zoll für die alte Elle sich ergebe; allein das Richtige dieses Einwandes ist aus der obigen treuen Darstellung der Ansicht Jomard's zu ersehen; derselbe sieht in BD nur das Maß, nicht die Abtheilung der alten Elle, und BD ist in der That so ziemlich = $\frac{1}{4}$ AC × 24. Aber Jomard's Ansicht läßt begründete Einwendungen zu: 1) Wie ist es zugegangen, daß man der alten Elle gerade drei Zoll zugefügt hat? Die Antwort auf diese Frage ist Jomard ganz schuldig geblieben, und doch kann man bei einer

solchen Ellenverlängerung nicht völlig willkürlich verfahren seyn, es muß dieselbe einen Grund gehabt haben. 2) Jomard's Ansicht von dieser Hinzufügung dreier Zolle wird durch Fig. 3. in keiner Weise bestätigt. Die Zeichen in den drei ersten Zollen, welche Jomard für I II III erklärt, welche aber eigentlich, wie eben hier im Streifen m m deutlich zu sehen, Finger vorstellen, finden sich auch auf dieser Elle, gleichwohl ist die dritte Abtheilungslinie nicht bis herunter gezogen, was doch wohl der Fall seyn müßte, wenn jene Ansicht richtig wäre, wenn man eben drei Zolle der früheren Elle angefügt hätte. 3) Endlich aber, und damit fällt Jomard's Ansicht gänzlich zusammen, soll die alte ägyptische Elle gleich dem πῆχυς μέτριος, der gemeinen griechischen Elle gewesen seyn, während Herodot, auf den sich Jomard wiederholt beruft, II, 168. von der alten sechspalmigen ägyptischen Elle (s. II, 149.) sagt, daß sie der von Samos gleich gewesen sey, was er offenbar nicht hätte sagen können, wenn zwischen der gemeinen griechischen Elle und der von Samos nicht ein Unterschied, gleichviel welcher, gewesen wäre [a]). Untersucht man nun überdieß das, was Jomard in seinem Système métrique des anciens Egyptiens [b]) zum Erweise seiner altägyptischen Elle von 0.462 beigebracht hat — eine Elle, die der Idee zu Liebe angenommen ist, daß die Basis der altägyptischen Maße die genaue Länge eines Meridiangrades in den Breiten Aegyptens sey — untersucht man die Art, wie er diese Elle in noch vorhandenen ägyptischen Bauwerken nachgewiesen hat, so stößt man auf manche gegen die Zuverlässigkeit der Resultate Verdacht erregende Willkürlichkeiten. So hat er, um seine Elle mit der Seite

a) Ganz so hat auch Böckh (S. 222.) geurtheilt.

b) welches den ganzen siebenten Band der Description de l'Egypte einnimmt.

der großen Pyramide in Einklang und zugleich für diese Seite gerade 500 Ellen herauszubringen, die Länge dieser Seite, welche nach der sorgfältigsten Messung 232^{m}.747 beträgt a), durch Berechnung des Verhältnisses der Höhe zur Basis und durch allerhand Annahmen auf 230^{m}.902 reducirt, während doch die königliche Elle (mit 0.5242) in der wirklichen Basis gerade 444mal (eine gerade ihrer Sonderbarkeit wegen sicher beabsichtigte Ellenzahl) enthalten ist; so hat er, weil sich mit dem Ellenmaße hier und da die gewünschte runde Zahl nicht ergab, zu einem bei den betreffenden Gebäuden und mitten unter Bestimmungen nach Ellen gewiß nicht zulässigen Fußmaße seine Zuflucht genommen (s. a. a. O. S. 79. 95. 110. 116.); so hat er an einigen Orten die Messungen der Franzosen gar nicht angegeben, sondern nur mittels Annahme eines Modulus, z. B. des Durchmessers oder des Halbmessers der Säulen, dessen Maß er allein angibt, die Verhältnisse des Gebäudes nachgewiesen (s. S. 91. 97.); so hat er gerade bei den größten und wichtigsten Gebäuden, z. B. bei dem Palaste von Karnak, nur Einzelnheiten herausgehoben und die Hauptsachen gänzlich übergangen (s. S. 97.). Sieht man nun noch genauer zu, so findet man, daß seine Elle zwischen 0.450 und 0.480 variirt (S. 79. 90.) und daß dieselbe wirklich nur in zwei Gebäuden offenbar neueren Ursprungs vorkommt, wo also die griechische Elle im Gebrauche seyn konnte b),

---

a) S. Descript. de l'Eg. T. IX. p. 261 ff. Es heißt dort: La ligne, sur laquelle repose la première assise (de la pyramide) se retrouve encore tout entière et se prolonge sous les decombres jusqu'à l'angle nord-ouest, à la même distance et sur le même niveau. Cette ligne messurée avec l'exactitude la plus scrupuleuse est de 232,747.

b) Es könnte zwar scheinen, als ob die königliche Elle noch unter den Ptolemäern in gewöhnlichem Gebrauche gewesen wäre, da der Nilmesser zu Elephantine nicht über die Zeiten dieser

nämlich am Typhonium zu Denderah a) und am Pronaon des Tempels zu Antäopolis b). Unter den von ihm zum Erweise seiner Elle als der altägyptischen angeführten Gebäuden sind die nachstehend genannten c) sämmtlich nach der königlichen Elle errichtet, wie aus dem Vorkommen von Hauptdimensionen wie 52.36 und 52.624 = 100 Ellen, 5.20. 5.24. 5.252 = 10 E. deutlich zu ersehen ist, nämlich: der kleine südliche Tempel zu Elephantine d); der große Tempel zu Edfou (Apollinopolis magna) e); der Tempel zu Erment (Hermonthis) f); das Grab des Osimandias (Ramesseion) g); der große Palast und der Isistempel zu Karnak h). Bei so bewandten Umständen können die weiteren, an und für sich sehr mißlichen Versuche Jomard's, seine Elle aus Einzelheiten, wie Thoren, Obelisken, Säulen, Bildsäulen, Sarkophagen, nachzuweisen, eine besondere Auf-

---

Könige hinaufreicht (s. Böckh S. 227.); allein bei dieser Verrichtung, die mit dem Cultus zusammenhing, bediente man sich der altherkömmlichen Elle gewiß auch dann, wenn bei anderen Bauten vielleicht schon lange eine andere im Gebrauche war.

a) S. Descr. de l'Egypte Antiqq. IV. Planche 32. Zwei Namenschilder des Typhoniums geben den Namen des Antoninus Pius, Champollion, Précis du syst. hierogl. 2. Ausg. S. 72.

b) Nach Letronne's Untersuchungen (Rech. sur l'Eg. S. 60.) unter Philometor vollendet.

c) Von den wenigen anderen wird weiter unten die Rede seyn.

d) Descr. de l'Eg. Antiqq. I. Pl. 35.

e) A. a. O. I. pl. 50.

f) A. a. O. I. pl. 94.

g) A. a. O. II. pl. 27.

h) A. a. O. III. pl. 11—21. III. pl. 58. 62. Höchst wahrscheinlich auch die von Jomard nicht angeführten Tempel zu Philä, Koum Ombou, die kleinen 2 zu Edfou und El Kab, der nördliche zu Esne, die Gebäude zu Medynet-abou und zu Lougsor; s. I. pl. 5. 41. 42. 62. 71. 85. II. pl. 2. 4. 18. 34. III. pl. 1. 5.

merksamkeit nicht in Anspruch nehmen a); was aber den Umstand anlangt, daß die Maße gewisser Figuren, vornehmlich von Hypogäen, welche sich in einem von Theben stammenden Manuscripte mit hieroglyphischen Bezeichnungen angemerkt finden, in runden Zahlen der von ihm angenommenen Elle aufgehen b), ein Umstand, auf welchen Böckh (S. 239.) großes Gewicht legt, so hängt hier Alles von der nicht angegebenen und auch mit völliger Sicherheit wahrscheinlich nicht zu ermittelnden Zeit ab, aus welcher das Manuscript stammt.

Gosselin a. a. O. geht von der Rechten aus, und sieht in D. C. (Fig. 1.) eine Elle, die in Memphis und der Umgegend am meisten in Gebrauch gewesen sey, in dem Ganzen aber eine um die Handbreite A. C. vergrö-

---

a) Statt ermüdender längerer Nachweisungen nur drei Beispiele, wie es auch hiermit beschaffen ist. Jomard vindicirt (Syst. métr. S. 112.) seiner Elle das große Thor zu Denderah (Antiqq. IV. pl. 5.), so wie das zu Karnak (III, 50.), gibt aber nicht an, daß bei dem ersteren die Weite der inneren Nischen mit 5.24, d. i. zehn königl. Ellen, bei dem anderen die Länge des einen Pylon (s. Plan general III, 16.) mit 53.175, d. i. hundert (etwas größere) königl. Ellen vermessen worden ist. Nach ihm (Syst. métr. S. 50.) soll sich die Elle von 0.462 auch aus der Länge des Sarkophags in der Königskammer der großen Pyramide 2.301 mit 5 Ellen zu 0.4605 ergeben; aber warum muß denn diese Länge nach ganzen Ellen bestimmt worden seyn? Und warum ist die Breite des Sarkophags, die mit 1.002 gegen zwei, und die Höhe, die mit 1.137 ungefähr 2½ königl. Ellen beträgt, von ihm nicht angeführt? Man müßte sich in der That sehr bizarre Vorstellungen von den „grillenhaften Vorstellungen eines bizarren Volkes" machen, wenn man mit Böckh (S. 240.) glauben wollte, daß jener Sarkophag nach einer anderen Elle als die Kammer gefertigt sey, in welcher er steht.

b) S. Note sur un manuscrit Egyptien sur papyrus, renfermant des plans de monumens avec les mesures écrites en chiffres hieroglyphiques, in der Revue encyclop. 1822. Nov.

ßerte, deren man sich ebendaselbst weniger bedient habe, und deutet an, daß diese wohl mit der des Nilmessers von Elephantine identisch sey. Zur Begründung dieser Ansicht sagt er, D. C. enthalte 24 ununterbrochene Abtheilungen, deren Zählung nach den aufgeschriebenen Ziffern von der Rechten zur Linken gehe, während am anderen Ende und in den vier hinzugefügten Zollen die Zählung in der entgegengesetzten Richtung gehe, zum Beweise, daß eben diese Handbreite eigentlich nicht zu der vorhergehenden Elle gehöre.

So richtig nun, wie sich später zeigen wird, die letztere Bemerkung in gewisser Hinsicht ist, so erscheint uns doch die Ansicht im Ganzen nicht haltbarer, als die von Jomard; denn abgesehen von der großen Unwahrscheinlichkeit, daß gerade das am meisten in Gebrauch gewesene Maß nicht durch den ganzen Maßstab, sondern nur durch einen Theil desselben dargestellt seyn soll, haben wir einzuhalten: 1) Die Zählung von der Rechten zur Linken geht in ununterbrochener Folge nur bis mit dem 15. Zoll, die folgenden 13 Zoll sind nach der Richtung der ihnen aufgeschriebenen Ellenbogen und anderer Zeichen von links nach rechts zu verstehen; 2) A. C., welches die Handbreite von C. D. seyn soll, beträgt, da es 0.076757 mißt, ungleich mehr als ein Sechstheil dieser Länge, welche 0.446767 mißt; 3) der pariser Maßstab Fig. 3. bestätigt diese Ansicht eben so wenig als die von Jomard, und die vermeintlich kleinere, am meisten in Gebrauch gewesene Elle, welche auf Gosselin's Hypothese eines vom Erdquadranten abgeleiteten Stadiums beruht, von 0.450 findet in vorhandenen Denkmälern nirgends eine Bestätigung.

Der von uns beobachteten chronologischen Ordnung nach ist zunächst zu erwähnen die schon oben citirte Abhandlung in der Bibliot. Italiana. T. XXXIII. p. 45. über die Elle des Nizzoli (Fig. 5.). Der ungenannte Verf.

sagt, Fig. 1. scheine zwei verschiedene Maße zu enthalten und wirklich gebraucht worden zu seyn, während Fig. 5. nur anzusehen sey als stromento simboleggiaute l'arte o la professione esercita dalla persona sepolta, der es als solches ins Grab mitgegeben worden sey; auch er ist der Meinung, daß diesem nizzoli'schen Maßstabe kein Stück fehle, und betrachtet denselben als die von Gosselin behauptete Elle von 0.450. Um zu zeigen, in welcher Art man sich der kleinen, bis zu $\frac{1}{16}$ angegebenen Zollabtheilungen bedient habe, führt er eine Stelle aus einem arabischen Commentator (Scala magna, p. 147. 666.) an, wo es heißt: der Schritt beträgt 1 Elle und $\frac{1}{4}$ und $\frac{1}{6}$ und $\frac{1}{7}$ und $\frac{1}{8}$ des Fingers, genommen von der Elle u. s. w.

Champollion-Figeac hat sich in einer bereits unter Nr. 3. nachgewiesenen Abhandlung: Observations sur les coudées Egyptiennes decouvertes dans les ruines de Memphis, und in den Supplements zu diesen Observations (Bullet. des scienc. hist. Sect. VII. T. II. de 1824. Nr. 25.) vorzüglich mit den Hieroglyphen (auf Fig. 1. und 5.) beschäftigt. Er hat zuerst gezeigt, daß die drei Hieroglyphen, welche Fig. 1. und 3. rechts, Fig. 5. links am Ende des Maßstabes nach dem Ellenbogenzeichen sich befinden, die drei Buchstaben S, T, N darstellen und das koptische Wort Sonten, d. i. König, königlich, ausdrücken; das Zeichen über dem halbirten ersten Zolle rechts erklärt er als phonetische Hieroglyphe M., Anfangsbuchstabe des Wortes Mêti oder Mété, Hälfte a), das über den nachfolgenden Bruchnennern der Zolle befindliche Zeichen aber für das einsylbige Wort Rè, portio

a) Dagegen hat Jomard (Lettre etc. p. 10. Anm.) eingewendet, daß Mèti „medium" und nicht „dimidium" bedeute; er sieht das Zeichen, im Hinblicke auf die sogleich folgenden Bezeichnungen der Bruchtheile durch Striche, als gleichbedeutend mit unserer 2 an.

rei numeratae. Der in der hieroglyphischen Inschrift von Fig. 1. vorkommende Königsring (s. Fig. 7.), welcher sich auch anderwärts a) findet, ist nach ihm der des Königs Horus, Sohn Amenophis II., eines der Könige der 18. Dynastie, ungefähr 1600 v. Chr., und die Elle selbst ist einem gewissen Amenemopht mit ins Grab gegeben worden. Uebrigens ist er dieser Meinung: die Unregelmäßigkeiten und Ungleichheiten in Ansehung der verschiedenen Zoll- und Handbreiten und die Irrungen in der Theilung der Zolle stehen der Vermuthung entgegen, daß diese Maßstäbe im Leben wirklich gebraucht worden seyen; es sind keine wirklichen Meßinstrumente, sondern Denkmäler und Bilder von Ellen, um sie Verstorbenen mit ins Grab zu geben. Dieß beweisen die hieroglyphischen Inschriften der Ellen des Rizzoli und Raffaeli; denn dieselben beginnen mit derselben Formel, wie die Begräbnißinschriften der Mumien, und es finden sich hier Gebete, die an Osiris als Vorsitzenden des Amenti, der ägyptischen Unterwelt, so wie an Phtha und Anubis gerichtet sind.

Derselben Ansicht wie Champollion in Beziehung auf die Bestimmung dieser Maßstäbe ist auch der Graf Prospero Balbo, Präsident der k. Akademie der Wissenschaften zu Turin, in seinen Lezioni Accademiche in den Memorie della Reale Accademia di Torino. T. XXX. p. 165. XXXI. p. 189. und in einem Briefe in den Giornale Arcadico di Roma T. XX. Wir haben es hier vornehmlich zu thun mit der Lezione IV. v. 28. April 1825. Er sagt, Fig. 1. sey weniger ein Meßinstrument, als ein Grabsymbol, die Länge aber sicher richtig, wenn schon die Abtheilungen dieß nicht seyen. Er hat sich die Sache so gedacht: man habe den mit Messungen irgend einer Art während ihres Lebens beschäftigt Gewesenen dergleichen Maßstäbe

a) Descript. de l' Eg. Antiqq. III. pl. 47. Fig. 2.

mit ins Grab gegeben, und zwar gewöhnlichen Messern (misuratori volgari), deren Begräbnisse häufig vorgekommen, nur so ins Grobe gefertigte steinerne, wie Fig. 5. und 6., die ein Steinmetz immer in Bereitschaft gehalten und die keine andere Bestimmung gehabt hätten, als bei dem Leichenbegängnisse zu paradiren und mit in die Gruft gelegt zu werden. Die von Holz gefertigten dagegen seyen für Messer einer höheren Klasse (ierogrammati) a) allerdings auch nur zum Behufe ihrer Begräbnisse, aber doch in etwas anderer Weise bestimmt gewesen. Denn hier habe einer der Schreiber oder Maler, denen nach dem Rechte der Kaste oder Familie das ausschließliche Recht aller derartigen Begräbnisse zugestanden habe, auf einer schon zu wirklichem Maßgebrauche bestimmten, von einem Maßverfertiger nach dem richtigen Maße zugeschnittenen Elle die erforderlichen Abtheilungen ohne irgend eine Genauigkeit gemacht und den Namen des Verstorbenen mit den gewöhnlichen Formeln eingezeichnet. Graf Balbo hält das Ganze wegen seiner Zerlegung in 28 Theile für eine Elle, die gegen eine frühere, in der des Rizzoli erhaltene, um ein Sechstheil (eine Handbreite) dieser verlängert worden sey b), für den tragbaren Typus eines Maßes, dessen unbeweglicher Typus in der Königskammer der großen Pyramide schon früher durch Newton aufgefunden worden sey, eines Maßes, das angeordnet worden, ohne das frühere aufzuheben, das, während dieses frühere noch im gewöhnlichen Leben gedient habe, einem anderen, gelehrteren, heiligeren, oder

---

a) Böckh S. 35: „In Aegypten mußte der Hierogrammateus außer dem Astronomischen und Geographischen und ähnlichen Dingen die Maße kennen; der Stolist trug bei den heiligen Aufzügen die Elle der Gerechtigkeit. Clem. Strom. VI. p. 633. D. Colon."

b) stimmt also der von uns bereits widerlegten Ansicht von Gosselin und dem Anonymus bei.

wie auch immer wichtigeren Gebrauche vorbehalten geblieben (essendo riservata per altri usi più dotti o più sacri o communque più solenni), dessen Basis il minuto terzo della circumferenza terrestre nach einer die Wahrheit um etwas übersteigenden Ansicht von dieser Größe gewesen sey, und dem der piemontesische Fuß, il piè Liprando, sehr nahe stehe. Unglücklich ist der Herr Graf in Erklärung der Unregelmäßigkeiten der Eintheilung gewesen. Nach seiner Meinung wurde auch die um ein Sechstheil ihrer selbst verlängerte Elle in nur 24 Zoll getheilt [a]), und er sagt nun: der oben vorausgesetzte Schreiber oder Maler ging bei seiner Arbeit von den beiden Enden des Lineals aus und bezeichnete hier Zolle nicht nach 28, sondern nach 24 Theilen. Nachher erinnerte er sich oder wurde erinnert, daß die Eintheilung nach 28 gemacht werden sollte, und mußte daher die folgenden Zolle verkürzen, so daß sich, da er von den beiden Enden ausgegangen war, gegen die Mitte hin die kleinsten Zolle finden; in 28 Theile aber anstatt in 24 sollte der Maßstab getheilt werden, um ihn in einem Zuge zu machen (per far lo ad un tratto (?)) und ohne Anstand von der einfachen Elle zu unterscheiden, um sofort zu zeigen, daß es eben die um ein Sechstheil verlängerte Elle sey. Das Willkürliche und Gezwungene dieser Erklärung fällt von selbst in die Augen, und es wird sich dieselbe als unrichtig später deutlich erweisen.

Girard [b]) geht von der Idee aus, daß der Fuß des Stadiums des Eratosthenes, welches zu 158¼ Metres = 600 griech. Fuß berechnet ist, eine eigenthümliche Maßeinheit gewesen sey. Dieser Fuß betrage 9 Zoll 9 Lin.

---

a) Die thatsächliche Widerlegung dieser Ansicht wird später folgen.

b) Notice sur quelques étalons de l'ancienne coudée égyptienne recemment decouverts Memoire lu à l'academie royale le 10 Nov. 1827. Bullet. des Sc. Hist. 1828. p. 34.

parif. oder 0.263, und dieß sey genau die Hälfte der am Nilmesser zu Elephantine verzeichneten Elle. Nun drücke der Ibisfuß(?), welcher auf Fig. 3. in der Mitte sich finde, nach Champollion die Maßeinheit Fuß aus, und dieses beweise, da die Länge der Maßstäbe der der Elle des Nilmessers fast ganz entspräche, ohne Widerrede, daß die halbe ägyptische siebenpalmige Elle im Alterthume, und zwar unter dem Namen Fuß, als Maßeinheit gebraucht worden sey, und demnach seyen auch die 883 Fuß, welche Plinius (H. N. XXXVI, 17.) als das Maß einer Seite der großen Pyramide angegeben hat, von eben so viel halben ägyptischen Ellen zu verstehen a). So leicht sich nun diese letztere Ansicht, was Girard nicht gethan, durch die Annahme stützen ließe, daß bei Plinius (die Lesart ist zweifelhaft) bei der letzteren Zahl eine V ausgefallen und im ursprünglichen Texte jenes Maß mit 888 angemerkt gewesen sey, indem wir gesehen haben, daß die Basis der Pyramide 444 königliche Ellen hat: so steht doch entgegen 1) daß gerade die Maßangaben des Plinius keine große Zuverlässigkeit ansprechen zu können scheinen b); 2) daß die von demselben angegebenen Dimensionen der übrigen Pyramiden nach obiger Annahme gar nicht zutreffen c); 3) daß Plinius für Römer schrieb und daher der Ausdruck Fuß durchaus nicht anders als vom römischen Fuße verstanden werden kann; 4) daß der constante Gebrauch der ganzen alten Welt dem cubitus nur 1½ Fuß ertheilte d). Der

a) S. Memoire sur le nilometre d' Elephantine. Descript. de l'Eg. VI, 1—96.

b) S. Ludwig Ideler, über die Längen- und Flächenmaße der Alten. In den Abhandl. der k. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1812 u. 1813. Berlin 1816. S. 130. Anm. † u. S. 170.

c) Jomard, Syst. métrique p. 146.

d) Herod. II., 149.; erst zu Heron's Zeit im 10. Jahrhunderte n. Chr. hielt der πῆχυς 2 Fuß; s. Ideler S. 171.

vermeinte Ibisfuß, mit dem das dabei stehende Zeichen der Elle sich nicht wohl verträgt, wird sich später erledigen. Uebrigens ist auch Girard der Meinung, daß es zufolge unserer Maßstäbe (er bezieht sich vornehmlich auf den des Anastasy) noch gleichzeitig mit der siebenpalmigen Elle die ältere sechspalmige von ungefähr 0.450 gegeben habe, die durch ihre Eintheilung in 6 Palmen und 24 Zoll bei gewöhnlichen Bauten und Vorkommenheiten bequemer als jene gewesen sey, und sagt, daß dieselbe mit der natürlichen oder männlichen der heiligen Schrift (5 Mos. 3, 11.) identisch sey.

Der Ordnung nach wäre jetzt die Abhandlung des verstorbenen Inspectors des hiesigen Antiken- und Münzkabinets Hofrath Haase über das ptolemäische und philetärische Fußmaß in dessen Paläologus. Leipzig 1837. S. 20 ff. zu besprechen, eine Abhandlung, durch deren Lectüre die vorliegende veranlaßt worden ist; allein diese Arbeit des zu Untersuchungen dieser Art wenig geeigneten Verfassers ist von einer Beschaffenheit, die uns der Mühe des Eingehens auf dieselbe überhebt a).

Böckh hat in seinen oft erwähnten metrologischen Untersuchungen zur eigentlichen Erklärung der Maßstäbe nichts beigetragen, keine neuen Ansichten über dieselben aufgestellt, sich vielmehr insofern an Jomard angeschlossen, als auch er neben der siebenpalmigen eine kleinere ägyptische Elle annimmt, welche etwa drei Zoll kürzer als jene und der griechischen gleich gewe-

a) Hr. Haase hat nur die ersten Andeutungen von Jomard und Gosselin im Journ. des Savants eingesehen, sich mit der ganz schlechten Abhandlung in der Bibliot. Ital. begnügt, Jomard gänzlich mißverstanden und über das Ganze, während soviel Thatsächliches in den Arbeiten Anderer schon vorlag, nur nach Muthmaßungen geurtheilt, so daß er, um nur Eins zu erwähnen, die Maßstäbe für jünger als Titus erklärt.

sen sey. Die in unserer ersten Abhandlung bereits erwähnte, manches sehr Werthvolle enthaltende Schrift von Bertheau, in welcher unser Gegenstand (S. 81 ff.) besprochen ist, bietet, da der Verfasser sich fast ganz an Böckh angeschlossen hat (weßwegen wir seiner gleich hier gedenken), Neues ebenfalls nicht dar.

Eine sehr erhebliche Hülfe bei seiner Untersuchung, durch welche er insbesondere von einem auf andere Veranlassung eingeschlagenen Abwege zurückgebracht worden ist, verdankt der Verfasser zwei ausführlichen Briefen des Herrn Prof. Seyffarth in Leipzig vom 7. Aug. und 5. Sept. 1838, deren hauptsächlicher Inhalt inzwischen in die schon oben Abhandl. I. angeführte Schrift übergegangen ist. Es ist der Uebersicht wegen, und weil wir uns später darauf beziehen müssen, nöthig, die seyffarth'schen Urtheile kurz darzulegen.

Nach Seyffarth sind diese Maßstäbe Weihgeschenke für Verstorbene, daher sie deren Namen mit dem Zusatze iustificatus, gleich unserem selig, enthalten. Die turiner Elle Fig. 1. bezieht sich auf einen Priester Amunmai Apothas, die pariser Fig. 3. auf einen Priester und königlichen Schreiber Maires. Diese Ellen gehören schon nach dem Charakter der Hieroglyphen der ältesten Zeit an, und im Texte der Inschriften findet sich nichts, was auf eine spätere Zeit, namentlich die der Lagiden, schließen ließe. Nach der turiner Elle hat der, dem sie geweiht ward, unter einem Könige der 18. Dynastie (demselben, den Champollion angegeben) um 1740 v. Christus gelebt. Die Zerstörbarkeit des Holzes kann keinen Zweifel gegen ein so hohes Alter dieser Instrumente erregen, indem sich in den Museen nicht bloß aus Holz, sondern aus noch leichter zerstörbarem Material angefertigte Gegenstände vorfinden, die beglaubigtermaßen ein eben so hohes und zum Theile noch höheres Alter haben. Die Zuverlässigkeit des Maßes im Ganzen (als einer Länge von

über 0.525) und der wirkliche Gebrauch desselben im hohen ägyptischen Alterthume wird durch den im turiner Museum aufgefundenen Grundriß der Katakombe des Ramses (Descript. de l'Eg. Antiqq. II. pl. 79. Nr. 7.) bestätigt. Denn auf diesem Grundrisse (der mit der Erbauung der Katakombe gleichzeitig zu setzen ist, weil das Datum der Vollendung einzelner Theile derselben nach Jahr und Tag beigeschrieben ist) sind die Dimensionen der verschiedenen Kammern nach Ellen, Palmen und Fingerbreiten angemerkt, und wenn man hiernach und aus den Messungen der Franzosen die Elle des Planverfertigers berechnet, so ergibt sich eine Länge derselben, die mit der der Maßstäbe bis auf eine Kleinigkeit zusammentrifft. Zugleich ist es durch diesen Grundriß unumstößlich dargethan, daß die königliche Elle (wie man schon aus der Zerlegung der Ellen am Nilmesser zu Elephantine in je 14 Theile à 2 Zoll mit Sicherheit schließen konnte) wirklich in 7 Palmen und 28 Fingerbreiten eingetheilt wurde; denn es finden sich hier häufig Angaben wie: x Ellen, 6 Palmen, 3 Finger, und es ist mithin die Ansicht von Balbo und auch von Bertheau (S. 56 u. 88.), daß diese Elle, wie andere, in 6 Palmen und 24 Fingerbreiten eingetheilt worden sey, vollständig und thatsächlich widerlegt. Seyffarth's Ansicht über die auf den Linealen verzeichneten Maße und die Bedeutung der metrologischen Bezeichnungen ist diese: die Maßstäbe stellen eine lange und eine kurze Elle, den cubitus regius und den cubitus aruralis, dar. Beides ist mit phonetischen, nicht mit symbolischen Hieroglyphen angemerkt; denn die aus vier Zeichen bestehende Gruppe am Anfange rechts (s. Fig. 1. Streifen c. c. und Fig. 2. Streifen m. m.) ist zu lesen: Stnk = Suten koi, regius cubitus, und die darauf folgende Gruppe (Zoll 6 u. 7. von rechts her Fig. 1 u. 3.) der Arm, der Vogel und der Arm (auf der Theilungslinie zwischen Zoll 10 u. 11. Fig. 1.,

der sich jedoch Fig. 3. nicht findet) und der Arm (auf der Theilungslinie zwischen Z. 13 u. 14. Fig. 1. und Z. 14. Fig. 3.) lautet kha koi = ah koi, aruralis cubitus. Phonetische Gruppen sind auch die folgenden zwei, der (vermeinte) Adlerfuß nebst dem zugespitzten Instrumente (Z. 16 u. 17. Fig. 1.; Z. 15 u. 16. Fig. 3.) und der Fuß nebst dem Vogel (Z. 18. 19. Fig. 1.; Z. 18. Fig. 3.), indem die erstere Gruppe ft nt = fat nud, pes divinus, die andere ft k = fat koi, pes aruralis, zu erklären ist. Die außerdem in demselben Streifen noch vorhandenen Zeichen sind nicht phonetisch, sondern symbolisch zu verstehen, nämlich (von links her): ein Finger, d. i. 1 Fingerbreite; zwei Finger, d. i. 2 Fingerbreiten; drei Finger, d. i. 3 Fingerbreiten; die Hand mit zurückgeschlagenem Daumen, d. i. 4 Fingerbreiten; die Hand mit angelegtem Daumen, d. i. 5 Fingerbreiten; die geschlossene Hand mit auswärts gebogenem Daumen, d. i. 6 Fingerbreiten, und die beiden ausgestreckten Hände d. i. die kurze und die lange Handlänge, d. i. 7 und 8 Fingerbreiten. Das bestimmte Maß der zwei verschiedenen Ellen und bezüglich die Unterabtheilungen derselben sind (Fig. 1.) in dem Streifen angemerkt, welcher sich unter dem eben besprochenen befindet. Das Zeichen II im fünften Zolle von links her besagt, daß bis hierher (D — C) die kurze, die der Dignität, dem Ansehen nach zweite Elle reiche, daß dieselbe 24 Zoll betrage, und eben dieses Zeichen ist (nur etwas kleiner) diesem Zolle und den 6 (nicht 8) vorhergehenden unter und neben dem Ellenbogenzeichen besonders aufgeschrieben, damit man leichter sehe, wie weit die kurze Elle reiche und was zur anderen gehöre. Durch das Zeichen I $\frown_{III}$ a) im zwölften Zolle von

a) Denn so, nicht II$\frown_{III}$, wie Jomard abgebildet hat, steht nach Seyffarth auf dem Originale zu Turin.

links her ist die Länge von C an bis mit diesem zwölften Zolle als ein Drittheil, durch das Zeichen II$\frac{\frown}{III}$ im nächsten Zolle die Länge von D an bis mit diesem Zolle als zwei Drittheile der kurzen Elle bezeichnet. Dagegen nun tragen die vier ersten Zolle links (die letzten der Elle) sämmtlich unter einem Ellenbogenzeichen die Aufschrift $\frac{\frown}{IIII}$ I, d. i. koi $\bar{a}$ teb $\bar{d}$, cubiti primi digiti quatuor (der horizontale Strich über den vier perpendiculären ist ein liegender Finger) und hierdurch ist bemerkt, daß diese vier Zoll nur der königlichen, der dem Ansehen nach ersten Elle angehören, daß diese 28 Zoll betrage. Hierbei soll es nun nichts auf sich haben, daß die oben erwähnte phonetische Bezeichnung des cubitus aruralis (der doch 24 Zoll betragen haben soll) im drei und zwanzigsten Zolle von links her (von wo das Maß zu nehmen ist), daß dieselbe Bezeichnung des pes divinus, als der Hälfte der königlichen Elle zu 14 Zoll, im dreizehnten Zolle, daß eben diese Bezeichnung des pes aruralis, als der Hälfte des cubitus aruralis zu 12 Zoll, im eilften Zolle steht, und es wird zur Beseitigung dieses Uebelstandes gesagt: Es war bekannt, daß die lange Elle 28 Zolle, die kurze deren 24 enthielt, die Fuße beider deren Hälften entsprachen, daher es nicht so genau genommen wurde mit der Stellung von den Namen dieser Längenmaße. Man setzte sie in die Gegend der betreffenden Abschnitte, gleichviel, ob genau, oder ungenau, zumal da die untere Zeile schon die Merkmale genau enthielt, wo die kurze Elle, wo $\frac{1}{3}$ und $\frac{2}{3}$ derselben zu Ende sey. Die Bezeichnung der Zollbruchtheile wird in Uebereinstimmung mit Champollion erklärt. Die hieroglyphischen Gruppen im Streifen b. b. Fig. 1. und l. l. Fig. 2., die auf beiden Ellen mit wenigen Ausnahmen dieselben sind, haben mythologische Bedeutung, bilden ein ägyptisches Pantheon, in welchem die sieben Klassen der Götter nach ihrer Größe geordnet sind, und

zugleich ein Abbild des Thierkreises mit seinen 28 Mondstationen gegeben ist, wahrscheinlich um an den zu erinnern, der auf alles Maß, gerechtes und ungerechtes, herabsieht. Keine dieser Gruppen hat eine andere als mythologische Bedeutung, keine eine directe, höchstens eine symbolische Beziehung auf die verschiedenen Maße, und durch die bezüglich 3, 4 und 5 Querstriche, welche sich Fig. 1 und 3. auf mehreren Abtheilungslinien des betreffenden Streifens vorfinden, sind lediglich Abtheilungen der Götterordnungen angegeben.

So sehr wir nun Herrn Prof. Seyffarth in Allem beistimmen, was er über die Bestimmung, das Alter, die allgemeine Zuverlässigkeit und den wirklichen Gebrauch dieser Maßstäbe, so wie über die Eintheilung derselben in sieben und nicht in sechs Palmen dargelegt hat, so können wir doch seine Ansicht über die auf denselben verzeichneten Maße, wie beifallswürdig dieselbe auch auf den ersten Anblick erscheinen mag, in der Hauptsache nicht theilen. Es dünkt uns zunächst sonderbar, sachverständig können wir freilich darüber nicht urtheilen, daß die Hieroglyphen einer und derselben Zeile (Fig. 1. c. c. Fig. 2. l. l.) von der einen Seite her phonetische, von der andern her symbolische seyn sollen, man sollte meinen, in der nämlichen Zeile müsse auch nur eine und die nämliche Auffassungsweise zulässig seyn; es dünkt uns aber noch sonderbarer, daß Hieroglyphen, die in der Art wie hier in verschiedenen, von einander getrennten Abtheilungen stehen, wie Seyffarth rücksichtlich der Bezeichnung cubitus aruralis thut, eine Gruppe bilden sollen [a]). Wir können uns ferner durchaus nicht überreden, daß man es mit der Stellung

a) Bei Fig. 3. ist der Arm, welcher noch zu dieser Gruppe gehören soll, durch 7 Zoll von den beiden anderen Zeichen geschieden und steht dicht bei einer andern Gruppe.

jener die kurze Elle, den langen und den kurzen Fuß bezeichnenden Gruppen so wenig genau genommen habe, wie Seyffarth will, indem die übrige Genauigkeit der Bezeichnungen dem widerspricht, und so unordentliche Bezeichnungen des Zweckes der Bezeichnung überhaupt, beim Messen sich schnell orientiren zu können, gänzlich verfehlten; wir finden es sehr seltsam, daß die Marken, welche ⅓ und ⅔ der kurzen Elle anzeigen sollen, unmittelbar neben einander stehen; es scheint uns willkürlich, daß, um diese Marken gewinnen zu können, die kleinen Striche links neben dem Ellenbogenzeichen, welche auf den 6 vorhergehenden Zollen, genau in derselben Stellung mit dem Ellenbogenzeichen verbunden, zweite Elle gelesen werden sollen, hier mit dem unter dem Ellenbogen stehenden Zeichen der 3 verbunden werden; wir können nicht begreifen, warum das ⅓ der kurzen Elle, wenn die Zolle alle von einer Größe waren, hier, für schnelle Messung so unbequem, vom 5 — 12. Zolle (von links her) und nicht von einem der beiden Enden aus angemerkt, und warum überhaupt mindestens eine hierortige Bezeichnung des Drittheils beliebt worden sey, wenn es bekannt war, daß die kurze Elle 24 Zoll enthielt; wir sind endlich fest überzeugt, daß die Bezeichnung einer Länge von bezüglich 14 und 12 Fingerbreiten mit dem Ausdrucke Fuß, mit welchem Namen die halbe lange und kurze Elle auf dem Maßstabe benannt seyn soll, sich nun und nimmermehr bei den Alten wird nachweisen lassen, indem, wie schon oben bemerkt, das ganze Alterthum ganz naturgemäß nur eine Länge von 16 Fingerbreiten Fuß genannt hat. Zur Hauptsache nun aber, zur Ansicht von den zwei verschiedenen Ellen, bemerken wir dieses. Die lange setzt eine kurze voraus; man hat die Elle eher in 24 als in 28 Theile getheilt, die sechspalmige ist früher dagewesen, als die siebenpalmige, und diese ist erst aus jener entstanden, das ist,

weil das Gegentheil wider die Natur wäre, völlig unleugbar a). Ist dem aber so, so sollte man auch meinen, daß die kurze als die erste, und die lange als die zweite bezeichnet worden wäre, daß, wenn sich in einer Darstellung dieser beiden Ellen die Bezeichnung I Elle II Elle findet, dieß nicht von dem Ansehen, sondern von der Zeitfolge derselben zu verstehen sey, und man muß dieß wohl um so eher dann annehmen, wenn beide Ellen wie hier schon anderweit nach ihrem besonderen Charakter und Ansehen bezeichnet sind. Gibt man dieß zu, so löst sich die seyffarth'sche Erklärung der I. und II. auf, so müßte, wenn seine Ansicht von den beiden Ellen richtig wäre, die I an der Stelle der II, und die II an der Stelle der I stehen. Doch hierüber ließe sich noch streiten; das, was wir noch anzuführen haben, dürfte weniger leicht Einwendungen zulassen. Bei Bezeichnung der Maßstäbe hatte man offenbar nur diejenigen im Auge, von welchen dieselben gebraucht werden sollten, man konnte nicht die Absicht haben, einem kommenden Geschlechte über die Maße seiner Zeit durch jene Bezeichnungen Aufschluß zu geben. War nun auf diesen Ellen nur einerlei Zollmaß dargestellt, sollten die 28 Abtheilungen der Absicht nach einander gleich seyn b), wie Seyffarth mit Gosselin, Girard und Balbo annimmt; war es ferner allgemein bekannt, daß die lange Elle 28, die kurze 24 Zoll habe: so muß doch in der That der Apparat der Bezeichnung sehr überschüssig erscheinen; so sollte man denken, es hätte vollkommen genügt, wenn bei C eine etwas stärkere Abtheilungslinie, vielleicht eine Doppellinie gezogen worden wäre, zumal wenn die Länge der kurzen Elle auch am anderen Ende

---

a) So alle Metrologen, auch Böckh S. 228.; die entgegengesetzte Ansicht nur bei Bertheau S. 56. in der Mitte.

b) in der Wirklichkeit sind sie es nicht.

hieroglyphisch (am rechten Orte) bemerkt war; so müßte man sich von dem Ueberblicke der solcher Meßinstrumente in Aegypten Bedürftigen eine sehr geringe Vorstellung machen, wenn man die vierfache Bezeichnung „cubiti primi quatuor digiti" und die mindestens achtfache „zweite Elle" als der leichteren Uebersicht wegen gemacht erachten wollte. Darum, und weil Seyffarth wie alle Uebrigen die Erklärung des Umstandes schuldig geblieben ist, daß die Theilungslinien auf Fig. 3. eine schräge Richtung haben, muß es wohl noch eine andere Erklärung geben, bei welcher Widersprüche nicht stattfinden, bei welcher die Bezeichnungen sich als völlig sachgemäße und keineswegs überflüssige ausweisen. Diese Erklärung werden wir versuchen, haben aber vorher noch eine kurze Bemerkung darüber zu machen, woher es wohl gekommen sey, daß Andere dieselbe nicht gefunden haben. Es hat dem, wie es scheint, vornehmlich zweierlei entgegengestanden. Man hat diese Maßstäbe, indem man einen anderen Hauptzweck, als ihre Erklärung, vor Augen hatte, oder man hat dieselben mit vorgefaßter Meinung betrachtet. Das Erstere ist bei Champollion und Seyffarth, denen es hauptsächlich um die Hieroglyphen zu thun war, das Andere bei allen übrigen ausländischen Gelehrten, die hierüber geschrieben haben, mit Ausnahme jenes der Fall gewesen. Die letzteren haben sämmtlich die Bestätigung ihrer besonderen metrischen Systeme hier gesucht und, zufrieden, eine ungefähre Bestätigung derselben vermeinter Weise gefunden zu haben [a]), auf eine sorgfältigere Betrachtung sich nicht eingelassen. Welchen Einfluß insbesondere die Idee, daß die Stadien u. s. w. der Alten sich zurückführen lassen mußten auf Erdmessungen, zu denen man schon in den ältesten

a) Man lese Jomard's und Gosselin's Aufsätze im Journ. des Sav. a. d. aa. OO.

Zeiten auf astronomischem Wege gelangt sey, welchen Einfluß insbesondere diese Idee auf die Beurtheilung unserer Maßstäbe gehabt habe, wird man deutlich aus Aeußerungen erkennen, wie die des Herrn Ferry, welcher die Differenz, die zwischen der Länge derselben von 0.523524 und zwischen der d'une tierce de l'ancienne division d'un méridien terrestre von 0.514403 stattfindet, ohne Weiteres den Maßverfertigern aufbürdet, indem es undenkbar sey, daß die alten Aegypter einen so großen Fehler bei der Messung d'un arc du meridien begangen hätten a). Wir können nicht umhin, in Beziehung auf die Idee, von welcher sich jene Herren haben leiten lassen, hier gelegentlich dieß zu bemerken. Die ältesten Ellenmaße sind älter, als alle Astronomie, und wenn, wie wir gar nicht zweifeln, eine gewisse Uebereinstimmung dieser, so wie der aus ihnen abgeleiteten Maße mit Erdumfang, Grad u. s. w. stattfindet, so liegt der Grund davon nicht, wie jene Herren wollen, darin, daß die Alten von dem Erdumfange u. s. w. schon Kenntniß und darnach ihre Maße bestimmt hatten, sondern ungleich tiefer oder auch höher, wenn man will, nämlich darin, daß Gott die auf der Erde wohnenden Menschen (nach ihrem mittleren Maße) und mithin auch die Glieder derselben, von welchen ihre Maße zu entnehmen sie durch die Natur sich veranlaßt sahen, in entsprechendem Verhältnisse zu der Erde geschaffen haben wird, und demnach bejahen wir alles Ernstes Jomard's Frage: Soutiendrait—on que le globe terrestre et l'homme, qui l'habite, ont reçu des dimensions dependantes les unes des autres? b) Was aber insbesondere die Behauptung desselben Gelehrten anlangt, daß die große Pyramide eine astronomische Bedeutung gehabt

---

a) S. Revue encyclop. 1829. T. XLII. p. 80.

b) Système metr. p. 136. Für dependantes — des würden wir uns nur relatives — aux erbitten.

habe, eine Behauptung, die er mit einem großen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufrecht zu erhalten sucht, so scheint uns dagegen vornehmlich Folgendes zu sprechen: 1) Es ist höchst unwahrscheinlich, daß man schon zur Zeit der Erbauung dieser Pyramide Kenntnisse der Art gehabt habe, wie seine Annahmen sie voraussetzen; alle von ihm citirten Stellen der Alten liefern dafür keinen Beweis, und das, was Eratosthenes gewußt und ausgeführt hat, berechtigt nicht zu der Annahme, daß man in dem Lande, wo er gelebt, Aehnliches schon 2000 Jahre vor ihm gewußt und ausgeführt habe. 2) Es ist namentlich nach dem, was uns Herodot über die Entstehungsweise der Pyramiden berichtet hat, und was sicher nicht bloßer Mythus ist, ungleich natürlicher, diese Gebäude für Denkmäler eines auch im Tode noch sich brüsten wollenden königlichen Uebermuthes anzusehen. 3) Wie kommt es, daß keine der übrigen Pyramiden eine astronomische Bedeutung hat?

Nach dieser kleinen Abschweifung kehren wir zu unserem Gegenstande zurück.

Darüber, daß auf den vollständig erhaltenen Maßstäben zweierlei Ellen dargestellt seyen, darüber sind Alle einig, die sich mit diesem Gegenstande beschäftigt haben. Das Maß der einen hat ebenfalls von Allen in der ganzen Länge der Instrumente erkannt werden müssen, und nur über das Maß der anderen, der kürzeren, herrscht Verschiedenheit der Meinung. Bisher sind, wie wir gesehen haben, nur zwei verschiedene Ansichten über diese aufgestellt worden. Nach der einen, welche die auffallende größere Breite der Zolle im ersten Palme links (Fig. 1.) beachtet, soll dieselbe in diesem Palme als ihrem Sechstheil und nach ihrer ganzen Länge in D. B. dargestellt seyn; so Jomard mit Zustimmung von Böckh in der Hauptsache; nach der anderen, welche jene Verschiedenheit der Zolle nicht beachtet und dieselbe für das

Werk der Ungenauigkeit erklärt, ist der erwähnte Palm nur als der Zusatzpalm der späteren zur früheren Elle anzusehen, und diese in 24 Zollen des Maßstabes, in der Länge D. C. enthalten; so Gosselin, der ungenannte Italiener, Balbo, Girard, Seyffarth. Wir glauben, das Unhaltbare und Ungenügende dieser Ansichten in dem von uns gegen Jomard und gegen Gosselin und Seyffarth Bemerkten dargethan zu haben, und fügen jenen zwei Ansichten eine dritte hinzu.

Wir erkennen mit allen Andern in dem Ganzen der Maßstäbe ein zur Zeit, wo sie gefertigt wurden, in Aegypten unter dem Namen königliche Elle gebrauchtes Maß, und stimmen in Erklärung der Zeichen fast mit Allem überein, was von Jomard, Champollion und Seyffarth darüber beigebracht worden ist, nur in der besondern Beziehung dieser Zeichen, und darauf kommt eben Alles an, weichen wir von ihnen ab. Die uns vorliegenden Maßstäbe sind nicht völlig einerlei Art, vielmehr gehören der besondern Beschaffenheit nach zusammen Fig. 1 und 3. und wahrscheinlich auch Nr. 8, so wie Fig. 5 und 6.

Fig. 1 und 3., um die es sich vornehmlich handelt, dienen sich gegenseitig zur Erklärung, und der Schlüssel zum Verständnisse ist durch die schräge Richtung der Abtheilungslinien auf Fig. 3. gegeben, die von Niemand außer Jomard beachtet worden und von welcher dieser sagt, daß sie schwer zu begreifen sey. Diese Richtung wird jenen Linien unstreitig in einer bestimmten Absicht und aus einem vernünftigen Grunde ertheilt worden seyn; sie kann durchaus nicht für das Werk der Willkür und Laune angesehen werden. Nach unserm Dafürhalten nun ist jene Absicht keine andere gewesen, als, auf dem betreffenden Maßstabe zwei verschiedene Zollmaße in geeigneter und augenfälliger Weise bemerken zu können. Denn bei jener schrägen Richtung konnte wenigstens an

dem einen Ende desselben ein größerer Zoll verzeichnet werden, ohne daß die übrige Eintheilung des Maßstabes nach kleinern Zollen darunter litt, sobald der folgende Zoll als ein indifferenter etwas verkürzt werden durfte, und es wurde eben durch diese auffallende Richtung, ohne daß eine besondere Bemerkung nöthig gewesen wäre, darauf hingewiesen, daß hier noch etwas Anderes als auf einem nach einerlei Zollmaße getheilten Maßstabe gegeben sey. Dieser größere Zoll ist hier am linken Ende in F. L. abgetheilt. Nimmt man nun diesen Zoll 24mal, so erhält man genau die Länge von G. I. [a]), und da die beiden äußersten Zolle F. L. und L. I. sichtbar durch die hier bis herunter gehenden Theilungslinien von dem Ganzen gleichsam abgeschnitten sind, so sollte F. I. dadurch wohl als der Zusatz bezeichnet werden, den die neuere Elle G. F. gegen die ältere G. I. erhalten hatte, so haben wir eben diese Länge G. I. wohl als die der alten ägyptischen Elle zu betrachten. Diese Ansicht findet in Fig. 1. ihre Bestätigung. Der hier verzeichnete Maßstab zerfällt deutlich in zwei ungleiche, ganz verschieden behandelte Hälften; denn in der rechten, größeren Hälfte gehen die metrologischen Bezeichnungen von rechts nach links, auf der linken, kleinern in umgekehrter Richtung, und auf dieser Hälfte trägt jeder Zoll, höchst wahrscheinlich auch, damit dieselbe sich von der andern um so mehr abheben möchte, das Ellenbogenzeichen. Wohl Grund genug, diesen linken Theil darauf hin anzusehen, ob nicht in demselben die halbe alte

a) Da die einzige von Jomard dargebotene Messung dieses Maßstabes über die Länge dieses Zolles für sich keine Auskunft gibt, so haben wir allerdings nur auf der von ihm gegebenen Zeichnung messen können, dieselbe scheint aber sehr sorgfältig gearbeitet zu seyn, und das Eingehen des Papieres nach dem Abzuge der Platte hat auf das Verhältniß der Theile keinen Einfluß.

Elle verzeichnet sey. Dieß scheint in der That der Fall zu seyn, denn A E × 2 entspricht fast ganz der Länge von G I, so wie nicht minder F H × 2 = I G ist, und die Vermuthung wird zur Gewißheit durch die zwei hieroglyphischen Zeichen, welche sich Fig. 1. im Streifen c. c. unmittelbar vor E befinden. Das rechts stehende derselben nämlich, das man bisher entweder für einen Ibis- oder für einen Adlerfuß angesehen hat, ist auf dem Maßstabe Nr. 8. deutlich „als eine flach aufliegende offene Hand, deren Vorderarm senkrecht in die Höhe steht," zu erkennen a), und mithin, wie wir schon, ehe wir dieß in Erfahrung brachten, angenommen hatten, das Zeichen der Spanne oder halben Elle, während das links befindliche Zeichen nach seinem anderweiten Vorkommen und nach seinem später zu berührenden Gegensatze füglich als Zeichen der Größe angesehen werden kann, so daß wir also hier die Aufschrift: große b) Spanne oder halbe Elle haben c). Während nun auf Fig. 3. nur ein Zoll der alten Elle angegeben ist, sind auf Fig. 1. links am Ende vier dergleichen verzeichnet, nach der deutlichen, auf jedem einzelnen angebrachten Aufschrift: primi cubiti quatuor digiti (s. oben bei Seyffarth), und es findet sich, daß diese 4 Zoll (die Handbreite), 6mal genommen, der Länge von A E × 2 und der Länge G. I. insoweit entsprechen, als nach der auf diesen Maßstäben ohne besondere Sorgfalt gemachten Zeichnung (hierüber später) jeder dieser Zolle etwa 1 Millimeter zu klein ge-

a) Man kann also nicht mit Böckh (S. 211 und 240.) sagen, daß auf unsern Maßstäben $\frac{2}{3}$ der kleinern Elle als eine besondere untergeordnete (Fuß-) Einheit bezeichnet seyen.

b) Inwiefern dieß habe gesagt werden können, wird sich später ergeben.

c) Dieselbe Aufschrift findet sich auch Fig. 3., nur mit dem Unterschiede, daß hier ein Theil derselben über die Grenze H. hinausreicht (das Zeichen der Größe steht am rechten Orte) und noch das Ellenbogenzeichen hinzugefügt ist.

zeichnet ist. In der Länge C. D. ist nun das Zollmaß der neueren, zweiten Elle (die in dem Ganzen A. D. und F. G. dargestellt ist) angegeben, und dieß ist gleich am Anfange dieser Zollfolge im Allgemeinen durch die zwei größeren verticalen Striche und speciell auf den 9 ersten Zollen für jeden derselben durch die kleineren derartigen Striche in Verbindung mit dem Ellenbogenzeichen angemerkt, Bezeichnungen, aus denen sich die Aufschrift ergibt: zweite Elle; Zoll der zweiten Elle. Sollten nun aber auf diesem Maßstabe Zolle der alten Elle neben Zollen der neuen verzeichnet werden, so konnte dieß, da jene größer waren als diese, natürlich nur in der Art geschehen, daß 1 oder auch 2 Zolle der neuen etwas verkürzt wurden. Dieß ist, wie ganz natürlich, da die Eintheilung von beiden Enden ausgeht a), nach der Mitte hin am 12. und 13. Zolle von links her geschehen, welche beide unter dem Ellenbogenzeichen die Marke ⁀III tragen, durch welche 3 solche Zolltheile, wie sie die Eintheilung des nächsten Zolls in Sechszehntheile darbietet, mithin $\frac{3}{16}$ als zu ergänzen angemerkt werden sollten, eine Bemerkung, welche mit der möglichen Berechnung so genau, als erwartet werden kann, übereintrifft b). Bei Fig. 3. war nach der besondern Einrichtung, die man diesem Maßstabe gegeben hatte, eine Verkürzung nur bei dem zweiten Zolle von links her, L. I., erforderlich, und es bedurfte dieselbe weit weniger als dort einer Bemerkung. An beiden Maßstäben konnte demnach die

---

a) Nur in einem andern Sinne, als Balbo meint.

b) Der Unterschied des Raumes, den 4 Zoll der alten Elle einnehmen, gegen den Raum, welchen eben so viel Zoll der neuen bedürfen, beträgt, die Messung von Bidone und Plana zum Grunde gelegt, 0.006236; mithin wäre jeder der zwei Zolle um 0.003118 zu verkürzen gewesen, während obige Marke, wenn unsere Annahme über ihre Bedeutung richtig ist, besagt, daß er um 0.003484 verkürzt sey.

Hälfte der alten Elle ganz richtig bei E. und H. markirt werden, indem das Ganze derselben 26 Zoll der neuen betrug und die Längen A. E. und F. H. je 13 Zoll dieser letzteren begreifen.

Es ist nun aber auf beiden Maßstäben noch ein drittes, zwar nicht Zoll-, aber doch Ellenmaß mit seinen Theilen in den bisher noch nicht besprochenen metrologischen Bezeichnungen der Streifen c. c. und m. m. angemerkt. Es sind diese Bezeichnungen nämlich nach unserer Ansicht, die sich auf Erprobung mit Hand und Arm gründet, Marken für das natürliche Maß, wie sie der gewöhnliche Verkehr bedurfte, und zwar sämmtlich von links her zu verstehen. Die 6 ersten Zeichen hat Seyffarth ganz richtig erklärt, die beiden folgenden können aber mit ihm als Bezeichnungen der kurzen und langen Handlänge darum nicht angesehen werden, weil Hände von dieser Kürze nur bei Kindern vorkommen dürften. Diese beiden Zeichen dienen nur dazu, um in Verbindung mit den zwei vorhergehenden eine zweite Handbreite augenfällig darzustellen, so daß bis hierher das ungefähre Maß zweier Handbreiten gegeben ist (das etwas größere Maß der ersteren wurde im gewöhnlichen Leben nicht in Anschlag gebracht). Dann folgt im 11. Zolle das Zeichen der Spanne und vor demselben ein Vogel, der nicht eine Taube, sondern, wie Nr. 8. zeigt, einen Sperling vorstellt und als Symbol der Kleinheit [a]) anzusehen ist, und mit diesen beiden Zeichen ist die kleine, nämlich die wirkliche, von einer mittleren Hand zu greifende Spanne, und zwar in einer Länge von 11 Fingerbreiten, angemerkt [b]), wogegen im 6. und 7. Zolle von

a) Als solches betrachtet auch Böckh (S. 230.) dieses Zeichen nach Saigey.

b) Es ist dieß dasselbe Maß, welches später ὀρθόδωρον (die Länge von der Handwurzel bis zur äußersten Spitze des Mittelfingers)

rechts her durch Sperling und Ellenbogen die kleine, von einem mittleren Arme abgenommene Elle in einer Länge von 23 Fingerbreiten (etwa 18.82 Zoll dresdn.) ganz naturgemäß angezeigt ist; denn man wird finden, daß der Arm vom Ellenbogen bis zur äußersten Fingerspitze eine Fingerbreite länger ist, als zwei nicht sehr gestreckte Spannen a). Die nämlichen Maße sind auf Fig. 3. in derselben Weise angemerkt. Auf Fig. 1. sind noch zwei Zeichen übrig. Das eine auf der Theilungslinie zwischen Zoll 13 und 14 von rechts her stellt nach der Figur, welche Seyffarth auf dem Originale gefunden, aber nicht als solche in Anspruch genommen hat, höchst wahrscheinlich einen Unterarm dar, dessen Hand durch einen Strich abgeschnitten ist, und dürfte demnach die Länge des Vorderarms bis an die Handwurzel, der es (mit 15 Fingerbreiten) vollkommen entspricht, anzeigen. Das andere Zeichen endlich auf der Theilungslinie zwischen Zoll 10 und 11 von rechts her, welches sich auch auf Fig. 5. an derselben Stelle (auf dem Stücke O.) zeigt, möchte wohl ein Arm mit geballter Faust und mithin die von Heron mit 18 Fingerbreiten angegebene *πυγμή*, die Länge des Vorderarmes bis zur Wurzel des Mittelfingers, seyn b). In den zwei zuletzt er-

genannt, mit eilf Fingerbreiten angegeben und von Einigen auch als gleichbedeutend mit der *σπιθαμή* genommen worden ist; s. Ideler a. a. O. S. 169. Auf Fig. 5. scheint dagegen nur die 10 Fingerbreiten begreifende *λιχάς* (so viel man mit dem Daumen und Zeigefinger bespannen kann) angemerkt zu seyn; s. Ideler ebendas.

a) Bei einer andern Ansicht als die unsrige bietet die Spanne von 11 und die Elle von 23 Zoll ein unauflösliches Räthsel dar, oder man muß zu willkürlichen Annahmen, wie zu der, daß die Zeichen nicht an den rechten Ort gesetzt seyen, seine Zuflucht nehmen.

b) S. Ideler a. a. O. S. 170. Nach Seyffarth's Angabe hätte das Original hier einen Arm mit aufwärts gebogener hohler Hand, dem widerspricht aber die Darstellung auf Fig. 5., wo die Hand deutlich abwärts gebogen ist.

wähnten Fällen ist das betreffende Zeichen auf die Linie selbst, mit welcher das Maß schließt, ganz natürlich darum gesetzt, weil auf diese Weise die wahrscheinlich weniger als Spanne und Elle vorkommenden Maße recht sicher markirt waren a). Man wird es übrigens gewiß ganz angemessen finden, daß wir die in den Streifen c. c. und m. m. sich darbietenden Zeichen, da sie, mit einer einzigen Ausnahme, die dem gewöhnlichen Verkehre dienenden natürlichen Maße markiren, sämmtlich, mit alleiniger Ausnahme der auf das Ganze sich beziehenden Schlußaufschrift, deren Bedeutung gewiß männiglich bekannt war, symbolisch aufgefaßt haben. Nr. 8. findet seine Erklärung in dem, was wir über Fig. 3. gesagt haben. Die uns eingesendete Zeichnung dieses Maßstabes gibt weder für noch gegen unsere Ansicht, daß in F. L. (Fig. 3.) ein größeres Zollmaß angemerkt sey, ein Zeugniß ab, und wahrscheinlich würde dasselbe mit dem Originale wegen nachlässiger Fertigung desselben der Fall seyn.

Es scheint sich nun aber gegen unsere Darlegung der alten ägyptischen Elle ein sehr bedeutender Einwand zu erheben, dem wir, bevor wir weiter gehen, begegnen müssen. Die allererste Elle konnte, so scheint es nach ihrer (Abhandl. I.) dargelegten Entstehung, nur in einer Länge von 6 natürlichen Hand-, mithin von vierundzwanzig solchen Fingerbreiten fixirt werden, und die uns in dem Ganzen der Maßstäbe vorliegende Elle ist, so scheint es ebenfalls, entstanden, indem man jener noch eine Handbreite hinzufügte; gleichwohl hätte nach unserer Ansicht die alte Elle eine Länge von sechsund-

a) Wir lassen es dahingestellt seyn, ob Fig. 3. die bis herunter gezogenen Abtheilungslinien nach dem 6. und 8. Zolle von links her metrologische Bedeutung haben; vielleicht sollte mit denselben das später κόνδυλος genannte Maß zweier Fingerbreiten besonders hervorgehoben werden; die 3. derartige Linie markirt die kleine Spanne.

zwanzig Fingerbreiten gehabt, und es wären nur zwei Fingerbreiten zur Gestaltung der neuen hinzugefügt worden. Das scheint unnatürlich, es ist aber dessenungeachtet völlig naturgemäß geschehen. Die erste fixirte Elle hat, wenn uns nicht Alles trügt, diese Entstehung gehabt. Man konnte die ersten Ellenmessungen nicht füglich anders vornehmen, als daß man den linken Vorderarm mit ausgestreckter Hand an das linke Ende der zu messenden Länge, z. B. einer Wand, einer Stange u. s. w., anlegte a), dann dicht an die Spitze des Mittelfingers der linken Hand Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand, indem man die andern Finger dieser Hand einzog, als Marke anfügte b) und hierauf den Ellenbogen des messenden Arms hinter dem Mittelfinger der rechten Hand wieder einsetzte, und so fort. Nach diesem Verfahren, von dessen Naturgemäßheit man sich durch eigenen Versuch überzeugen kann, betrachtete man nun bei Anmerkung der Messung die Länge des Vorderarms und die 2 Fingerbreiten der Marke als ein Ganzes, um nicht erst so und so viel doppelte Fingerbreiten abrechnen zu müssen, und hatte demnach eigentlich eine Elle von 26 Fingerbreiten, die man aber, als man, weiter in der Cultur fortschreitend, Maßstäbe nach derselben verfertigte, um die von der Natur dargebotene sehr bequeme Eintheilung in sechs Handbreiten zu vier Fingerbreiten festzuhalten, dessenungeachtet nur in 24 etwas weniges größere Fingerbreiten abtheilte c). Später

a) Man dürfte nicht leicht umgekehrt mit dem rechten Arme von rechts her gemessen haben, weil dieses unbequemer.

b) Nur diese beiden, weil bei vier Fingern das Fortsetzen des Messens beschwerlicher gewesen wäre, und diese zwei zusammen, weil sie unwillkürlich mit einander gehen, sich an vertical stehende Gegenstände flacher als ein Finger anlegen lassen und einen sicherern Haltpunkt bilden.

c) Daher auch die Bezeichnung große Spanne auf den Maßstäben im Gegensatze zu der kleineren natürlichen.

fügte man, höchst wahrscheinlich, um die natürliche Finger- und Handbreite wieder zu gewinnen und um die eigentliche Maßelle mit der natürlichen leichter vergleichen zu können a), noch zwei Fingerbreiten, mithin eine ganze Handbreite hinzu, und so hatte man die uns in dem Ganzen der Maßstäbe vorliegende siebenpalmige Elle von 28 Fingerbreiten b). Die ältere von uns nachgewiesene trat von da an mehr und mehr zurück, und man bediente sich neben der nun eingeführten neuen für den Kaufmeßverkehr nur noch der natürlichen in dem etwas kurz bestimmten Maße der kleinen Elle unserer Maßstäbe. Hieraus erklärt sich die veränderte Stellung der Zeichen für „große Spanne oder halbe Elle" auf Fig. 5 und 6. Diese beiden Maßstäbe stellen nur die siebenpalmige und die natürliche Elle (und daher nur einerlei Zollmaß) dar. Demnach ist hier durch jene Zeichen die Hälfte der königlichen Elle ganz richtig im 14. Zolle als „große Spanne" markirt (wiewohl dieselbe nun nicht mehr eigentlich so genannt werden konnte). Das auf die betreffenden Zeichen unmittelbar folgende, der Arm mit dem Scepter, drückt wohl den Begriff königlich aus, also: „große, das ist königliche halbe Elle." Aus dieser besonderen Bezeichnung ergibt sich, daß man, als diese Maßstäbe gefertigt wurden, von der älteren größeren Elle wohl noch wußte (denn außerdem wäre der Zusatz „königlich" überflüssig

a) Vielleicht auch, wie man aus den mythologischen Gruppen schließen könnte, um die neue Elle in ein Verhältniß zu den 28 Mondstationen zu setzen und derselben dadurch eine höhere Weihe und Heiligung zu ertheilen.

b) Die Ellenmaße sind später in der Verlängerung, wie wir schon Abhandl. I. bemerkten, noch fortgeschritten, bis der πῆχυς zu Heron's Zeiten 8 Hand- und 32 Fingerbreiten, also gleich zwei Fuß war und demnach der Mehrzahl der heutigen Ellen entsprach; s. Heron, Expos. nov. S. 309. in den Anal. Gr. der Benedict., und Ideler a. a. O. S. 171.

gewesen), sich aber derselben nicht mehr bediente, und so sind dieselben jedenfalls jünger, als Fig. 1 und 3.

Nun die Darlegung unserer Ansicht über die Bestimmung dieser Maßstäbe. Auf der Mehrzahl derselben und namentlich auf den steinernen sind die Maßabtheilungen jedenfalls, wie Balbo und Andere gesagt haben, eben nur zum Behufe einer Begräbnißfeierlichkeit, bei welcher die Elle als Symbol dienen sollte, mit geringer Sorgfalt verzeichnet; mehr Sorgfalt ist auf die hölzernen, die meiste wohl auf Fig. 3. verwendet, wiewohl auch diese wirklichem Gebrauche nicht gedient haben können; am wenigsten kann dieß mit Nr. 8. wegen ganz augenscheinlich nachlässiger Fertigung der Fall gewesen seyn. Sämmtliche Maßstäbe aber beweisen, daß dergleichen, jedoch mit sorgfältiger Arbeit verfertigte Instrumente bei den alten Aegyptern im Gebrauche gewesen sind, und der Augenschein lehrt, in welcher Absicht man solche, wie Fig. 1 und 3., anfertigte. Die königliche Elle war die zur Zeit gesetzlich sanctionirte; nun waren aber noch viele Bestimmungen nach der vor ihr legalen alten Elle vorhanden, und diese konnte von jener nicht mit einem male verdrängt werden; demnach sollten die in der Weise der uns vorliegenden, aber genau abgetheilten Maßstäbe wohl dazu dienen, beide Ellen und die einzelnen Theile derselben unter einander vergleichen zu können, und damit dieß auch für sehr kleine Maße geschehen könnte, war die Eintheilung des Zolls der neuen Elle bis zu $\frac{1}{16}$ gegeben; es waren Reductionsmaßstäbe. Da überdieß auf denselben auch die natürlichen Maße bemerkt waren, so konnten sie so wie zu genauen, gelehrten Messungen, so auch bei den Vorkommenheiten des gewöhnlichen Lebens gebraucht werden.

Das neben einander Bestehen von drei verschiedenen Ellen kann uns nicht auffallen, wenn wir die vielerlei von Ed. Bernard (S. 217 ff.) aufgeführten Ellen der

Araber, von denen mehrere wohl auch neben einander bestanden haben, bedenken.

Das ganze in jenen Denkmälern dargebotene Maß ist jedenfalls zuverlässig a), da dieselben darin fast genau übereintreffen, und da dieses insbesondere durch die Königskammer der großen Pyramide bestätigt ist; wahrscheinlich aber ist auch die Länge und der Zoll der alten Elle auf Fig. 3. und die Hälfte derselben auf Fig. 1 und 3. mit größerer Sorgfalt bemerkt, und es kann demnach die Länge derselben in mehrfacher Art ermittelt werden. Nach 26 Zoll der siebenpalmigen königlichen Elle (von 0.523524 Länge) berechnet, hätte sie 0.486130 betragen; die Hälfte A. E. Fig. 1. mißt nach Bidone und Plana 0.24039634, das Ganze also 0.48079268; I. G. Fig. 2. nach Jomard's summarischen Messungen 0.486375 und die Hälfte I. H. nach demselben 0.241930, woraus sich 0.483860 ergibt. Nimmt man nun aus diesen 4 Zahlen die mittlere, so findet man die Länge der alten ägyptischen Elle 0.484289.

Und diese Elle läßt sich in einigen, wenn auch, eben weil sie einer sehr frühen Zeit angehört, nur wenigen noch vorhandenen ägyptischen Bauwerken nachweisen.

Nach der Description générale de Memphis et des pyramides par Jomard (Descr. de l'Eg. V, 11 f.) beträgt die Basis einer der Pyramiden von Saggârah, welche die Araber Mastabet-el-Fara'oun, Sitz der Pharaonen, nennen, indem sie behaupten, daß die alten Könige von der Höhe dieses Denkmals herab Recht sprachen, an der nördlichen und östlichen Seite gleichmäßig 121 mètres, das sind genau 250 Ellen zu 0.484 (so daß wahrscheinlich ein Umfang von 1000 Ellen beabsichtigt war), während sich weder mit der königlichen noch mit der von Jomard angenommenen altägyptischen Elle eine runde Ellenzahl ergibt. Die Höhe einer andern, ebendas. (S. 12.) erwähnten, welche den Namen Harom el-Modarrageh, Stufenpyramide, führt, zahlreiche Katakomben um sich hat und im Innern

a) So auch Böckh S. 226.

dem Anscheine nach mit Kieß ausgefüllt ist, ist zu 48.73 ermittelt, das sind 100 Ellen zu 0.4873. Vorzüglich deutlich scheint für unsere Elle das höchst merkwürdige Monument zu sprechen, welches sich an der Ostseite der dritten Pyramide von Gizeh befindet. Es ist dasselbe aus ungeheuern Steinen von 10—20 Fuß paris. Länge und über 7 Fuß Stärke zusammengefügt und scheint wegen dieses seines cyklopischen Baues, und weil sich an und in ihm nirgends eine Andeutung über seine etwaige Bestimmung findet, einer uralten Zeit anzugehören, älter als die Pyramide zu seyn, mit welcher es in Verbindung gesetzt worden ist (s. a. a. O. S. 652 ff. und den Plan Antiqq. V. pl. 16. Fig. 9. 10.). Aus den nachstehend bemerkten Dimensionen dieses Gebäudes ergibt sich durch Division ihrer Summe mit der der beigeschriebenen Ellen in runder Zahl eine Elle von 0.4833 a).

	M.			
Aeußere Länge des Gebäudes . .	57.8	=	120	Ellen.
» Breite » » . . .	52.8	=	110	»
Weite des Eingangs	5.8	=	12	»
Mauerstärke des Eingangs . . .	4.0	=	8	»
Länge » »	31.0	=	65	»
Breite der Vorhalle	48.0	=	100	»
Tiefe » »	29.4	=	60	»
Mauerstärke der Vorhalle	2.4	=	5	»
Weite des einen Eingangs . . .	3.4	=	7	»
» » andern »	2.4	=	5	»
Tiefe der 5 Säle	20.0	=	40	»
Breite des mittelsten	5.8	=	12	»
» zweier andern	7.6	=	15	»
Länge des Kunstweges, der zum Gebäude führt	260.0	=	538	»
Breite desselben	14.2	=	30	»

a) Da die französische Messung nur bis zu Decimetern die Dimensionen angibt, so ist dieselbe wohl minder genau, und dadurch die hier und da angenommene Ellenzahl entschuldigt.

Nach eben dieser Elle scheinen auch gebaut zu seyn ein halb in Ruinen liegender Tempel zu Esné (Latopolis), s. Antiqq. I. pl. 89., der Palast von Gournah, II. pl. 41., und vielleicht auch der Tempel zu Gasr-Geroun, IV. pl. 70. F. 14. Descr. IV, 459 ff.

Wenn wir nun in unserer ersten Abhandlung die althebräische Elle durch Berechnung fast genau so groß als diese altägyptische gefunden haben, nämlich: 0.4839, so ist jene wohl durch diese bestätigt, so kann die Identitat beider wohl nicht bezweifelt werden. Da übrigens diese Elle auf unsern Maßstäben als die mittlere zwischen zwei andern erscheint, so ist es um so klarer, wie die mosaische Elle von den Rabbinen als cubitus mediocris habe bezeichnet werden können, und warum man bei den Arabern der einen von Böckh (S. 247.) mit 0.480622 berechneten Elle eben diesen Namen mit dem Zusatze iustus gegeben hat. Dieser letztere Umstand in Verbindung mit dem, daß diese Elle, wie wir oben (Abhandl. I.) gesehen haben, noch jetzt in Arabien gefunden wird, ist für den Zusammenhang der altägyptischen und althebräischen bedeutungsvoll. Als die Israeliten aus Aegypten auszogen, mochte jene die eigentliche Landeselle, die königliche dagegen möglicherweise schon eingeführt, aber noch wenig im Gebrauche seyn. Daher nahmen die Israeliten jene mit sich. Erst später gelangte die königliche siebenpalmige Elle in Aegypten zu allgemeiner Geltung. Da diese sich nun aber schon zu Herodot's Zeiten unter demselben Namen der königlichen in Babylonien vorfand a), so kann nicht entschieden werden, ob sie von hier oder von Aegypten aus zu den Juden gelangt sey b). Daß sie aber um die Zeit des Exils, wahrscheinlich allmählich zur Geltung gelangt, bei ihnen in Gebrauch gewesen seyn müsse, ergibt

a) Herodot. I, 178. Dieselbe berechnet sich fast genau zu derselben Größe wie die ägyptische; s. Böckh S. 227.

b) so wenig als Böckh (S. 228.) entscheiden will, ob die ägyptische Elle von der babylonischen abstamme oder umgekehrt.

sich aus Ezechiel, der dieselbe im Hinblick auf die volksthümliche natürliche Elle als ein Maß von 1 Elle und 1 Handbreite bezeichnet hat, und aus dem Chronisten, der bei dem Ausdrucke „nach dem früheren Maße" dieselbe als das Maß der Gegenwart im Sinne hat.

Im Rückblick auf unsere beiden Abhandlungen glauben wir schließlich, es unsern Lesern so wie uns selbst schuldig zu seyn, daß wir selbst auf die Einwendungen hinweisen, die etwa gegen unsere Darlegung des Bath und der althebräischen Elle gemacht werden könnten. Was das Bath anlangt, so kann, wie es uns bedünken will, gegen dessen Bestimmung mit Grund etwas nicht eingewendet werden. In Ansehung der Elle sind uns selbst einige Bedenken zu Sinne gekommen. Die siebenpalmige Elle ist von so vielen und bewährten Metrologen für die beim Baue des salomonischen Tempels in Anwendung gebrachte erklärt worden, daß die Untersuchung, ob dieselbe nicht, wenn man unsere Bestimmung des Bath der Berechnung zum Grunde legt, für die Dimensionen des ehernen Meeres doch angenommen werden könne, von der unparteiischen Wahrheitsliebe gefordert wird. Bei dieser Untersuchung zeigt es sich, daß dieses Gefäß mit jener Elle und unserem Bath bei Annahme cylinderförmiger Gestalt etwas über 2445 Bath, bei Annahme halbkugelförmiger Gestalt etwas über 1669 Bath hätte fassen können a). Demnach scheint es, als ob die siebenpalmige Elle festgehalten werden könne, sobald man eine noch überdieß gar nicht ungefällige Gestalt jenes Gefäßes voraussetzt, welche zwischen der Cylinder- und zwischen der Halbkugelform die Mitte hält und mithin mehr schalenartig sich darstellt. Allein abgesehen davon, daß bei dieser Vorstellung die Gestalt des Gefäßes dem einen

---

a) In beiden angenommenen Fällen ist die zu 1 Handbreite angegebene Stärke der Wandung mit $\frac{1}{7}$ der Elle in Anschlag gebracht.

mehr flachen Boden fordernden Rinderpostamente nicht entsprochen haben würde; abgesehen davon, daß mit der siebenpalmigen Elle die kleineren Wassergefäße noch flachere und darum unzweckmäßigere Schalen gewesen seyn müßten, als sie sich in unserer Zeichnung darstellen: so steht der Annahme dieser Elle doch immer als ein nicht zu beseitigendes Hinderniß der Umstand entgegen, daß בַּמִּדָּה הָרִאשׁוֹנָה in der Chronik nichts Anderes heißen kann, als: „nach dem (der Zeit nach) ersten Maße", während doch, wie wir bewiesen haben, die siebenpalmige Elle die erste nicht gewesen seyn kann, und daß sich die Auffassung: „nach dem (dem Ansehen nach) ersten Maße", bei welcher jene Elle als die beim Tempelbaue zu verstehende erst sichern Grund hätte, nicht rechtfertigen läßt. Gegen unsere Darlegung der althebräischen und altägyptischen Elle aus den Maßstäben und Gebäuden könnte vielleicht eingewendet werden, daß dieselbe, was die Maßstäbe anlangt, auf diesen nicht völlig evidenten Anhalt habe und hinsichtlich der Gebäude nicht über alle Zweifel erhaben sey; allein man wolle zusehen, ob man im Stande ist, die Maßstäbe nach allen ihren metrologischen Bezeichnungen und der Stellung derselben ohne unsere Annahme ungezwungen zu erklären, und ob bei den von uns angeführten Gebäuden mit einer andern Elle sich ein besseres Resultat gewinnen läßt.

3.

Die Gesammterscheinung des Antinomismus,

oder

die Geschichte der philosophirenden Sünde im Grundrisse.

Von

D. C. J. Nitzsch.

(Fortsetzung.)

Erster Abschnitt.

Die Lehren der Gesetzwidrigkeit, welche unter dem Schutze der falschen Gnosis auf dem Gebiete des christlichen Alterthums vorkommen.

Erst nachdem der Standpunkt des Apostels Paulus erreicht ist, tritt der volle Anfang der Geschichte des Antinomismus ein. Vor der Offenbarung des Gesetzes sind die Lehren der Gesetzwidrigkeit im Grunde nicht möglich; vor der Offenbarung der Gnade aber fehlt ihnen der Schein der Berechtigung und demnach ihre volle Veranlassung. In gewisser Hinsicht hat zwar das Heidenthum schon der Gesammterscheinung des Antinomismus vorgegriffen; es kann unter den Hauptformen desselben, welche in der Einleitung bezeichnet wurden, keine seyn, auch künftig keine derartige namhafte Erscheinung hervortreten, die nicht an irgend einer im Reiche der Naturverehrung vorkommenden Denk- und Lehrart ihr Vorbild oder Gegenbild hätte — eine Behauptung, die sich auch auf die modernen Vorkommnisse der aristokratischen oder demokratischen, der kirchlichen oder staatlichen Unsittenlehren erstreckt — denn

das Heidenthum umfaßt nicht bloß alle Wirkungen der lustigen und schmerzlichen Leidenschaften a), sondern auch alle selbstsüchtigen Ausartungen des Gemein- und Rechtsgefühls, alle Einseitigkeiten und Fanatismen der Pflicht- und Tugendbegriffe —: allein im Ganzen ist es doch mehr die Zeit der „Unwissenheit" (Ap.-Gesch. 17, 30.), welche auch wir übersehen und übergehen müssen, und das um so mehr, weil das Sichselbstberichtigen und Uebertreffen der außertestamentischen Bildung und ihr Suchen nach der Wahrheit gerade innerhalb der Sittenlehre das Größte und Bewundernswürdigste ist, oder weil ihr überhaupt, daß sie an dem Vernunftzeugnisse wider die Paranomismen unter den Juden und Christen einen so entschiedenen Antheil nimmt, zu Gute gerechnet werden muß. In gewissem Betrachte sind die Greuel der unter Christen begangenen oder vertheidigten Unsittlichkeit immer auch überheidnisch (1 Kor. 5, 1.). Im Allgemeinen bleibt es dabei, daß jede Lehre, durch welche die Gesetzwidrigkeit begründet werden will, vermöge der Begründung selbst einen Rückfall in das Heidenthum bezeichnet, wenn er schon zuweilen wie durch einen Rückfall ins Judenthum vermittelt erscheinen sollte. Offenbar die allerunsittlichsten Ausläufer der sich ein Christenthum anlügenden Gnosis haben den Plato und Pythagoras zu Patronen und Gewährsmännern angenommen, und die Verehrer dieser Namen unter den Kirchenlehrern sind in dem Bemühen, sie ihnen wieder zu entreißen, nicht eben glücklich gewesen. Denn dem ist freilich so, daß die modernen oder alten Antinomisten sich vielfach am Plato vergangen haben, indem sie, was er den Sokrates im fünften Buche vom Staate mit Glaukon verhandeln ließ, zum Deckmantel gemeiner Ausschweifungen benutzten. Der platonische

a) Vergl. Buch d. Weish. 14, 12. 24 ff. in Bezug auf die unvermeidlichen unsittlichen Folgen des Götzendienstes.

Staat duldete in der höchsten oder innersten Sphäre der Gemeinschaft kein trennendes Eigenthum, und dieß Verbot führte auf die Gemeinschaft der Frauen und der Kinder, aber um so weniger zu regellosen Paarungen, da vielmehr, um die edelsten und geeignetsten Erzeugungen zu erzielen, die Auswahl der Frauen für die Männer und der Männer für die Frauen von den Oberen oder Hütern geleitet wurde. Vorrechte aber der Neigung und des Genusses sollten nur nach dem Maße bewiesener Tapferkeit zugestanden werden. Verbindungen zwischen Blutsverwandten auf- und absteigender Linie waren verpönt, abgesehen von anderen Einschränkungen. — Dagegen sind nun Apologeten des Plato aufgetreten, die seinen Sinn, wenn nicht absichtlich verunstalteten, doch sehr irrig auffaßten. Schon bei Epiktet, Plutarch, Lucian kommt dergleichen Apologetisches vor. Es sey nur von freundschaftlicher Gemeinschaft die Rede, oder die wirklich verheirathete Frau sey nicht mehr gemeinsam. So Clemens von Alexandrien [a]). Mit Recht weiset Theodoret [b]) dergleichen Erklärungskünste zurück und läßt seinen christlichen Zorn gegen den sonst verehrten Philosophen reichlich aus, zumal gegen die Gestattung der Päderastie, gegen die geforderte Verhinderung der Empfängniß und die Aussetzung solcher Geburten, deren Erziehung dem natürlichen Adel in der Fortpflanzung Eintrag thun würde. Welcher Echetus, welcher Phalaris hat so ruchlose Gesetze gegeben! ruft Theodoret. Und er hat alle Ursache, seine Vergleichung der Sittengesetze der galiläischen Fischer und der Philosophen an dieses ungeheuere Beispiel zu knüpfen. Nur in einem Nebenpunkte irrt auch die Auslegung bei Theodoret. Das Zusammenseyn der Männer

---

a) Strom. III.

b) Therapeutik der hellenischen Leidenschaften. Tom. V. ed. Schulze, S. 935 f.

und Frauen bei den Spielen und der Feier, bemerkt Sokrates, wird und soll den Geschlechtstrieb reizen; aber nun ist die Meinung nicht, wie Theodoret es faßt, als solle die ungeordnete Befriedigung sofort erfolgen, sondern nun tritt eben die Anordnung erst ein, und nicht ohne religiöse Feier (Gebet und Opfer) werden die Verpaarungen geschehen, zum gewissen Zeichen, daß sie dieselbe Weihe und Reinheit an sich haben sollen, wodurch sich die wirkliche Ehe von Unzucht unterscheidet a). Ueberhaupt kann da nicht vom Ehebruche die Rede seyn, wo eben die Ehe gar nicht, sondern eine geordnete Gemeinschaft der Geschlechter ist. Nichts ist entschiedener, als daß die Verblendung des hellenischen Geistes gegen das Heilige der Ehe und Familie und Gleichgültigkeit gegen Natur und Unnatur in der Geschlechtsliebe, gegen die ethische Bedeutung der letzteren, gegen das Persönliche überhaupt, ja die ganze Blindheit der heidnischen Sittenlehre an keiner Stelle so kenntlich hervortritt, wie in dem fraglichen Abschnitte des Buches vom Staate. Schleiermacher hat dieses Verhältniß mit strenger Wahrheitsliebe beleuchtet (Einl. S. 31—37.) und auch darauf hingewiesen, daß gleich Anfangs der Abhandlung über die Verbindung der Geschlechter vorausgesetzt wird, mit der Frage nach der Gerechtigkeit habe diese Rücksicht auf das Staatswohl gar nichts zu schaffen. Das vermeintlich Nützliche wird aber als das Heilige gepriesen; und nimmt man den Betrug hinzu, den die Oberen spielen sollen, und daß die ganze Einrichtung feierlichst unter den Schutz der Religion gestellt wird, so ist begreiflich, daß für Paranomisten und für die Heiligung geordneter Sünder hier eine reiche Ausbeute vorlag. Theodoret verfehlt überdieß nicht, vielerlei Morderlaubnisse

---

a) Eine ἄθυτος συνουσία ist nach der pythagorischen Ethik eine schlechte, verwerfliche. Iambl. vita Pyth. cap. 31.

zu rügen, welche aus dem platonischen Gesetzvorschlage sich ergeben a).

Der Rückfall der Ethik in dieses Heidenthum ist allerdings schon vor dem Mißbrauche der paulinischen Lehre vorgekommen, und zwar gerade seit der Zeit in theoretischer Bedeutung, seit welcher sich der Jehovacultus und die bildlose Verehrung unter den Israeliten vollkommener Alleinherrschaft erfreute. Die Juden der griechischen Zeit stützten sich in ihren religiös-politischen Hoffnungen auf die Thatsache, daß es in ihrem Volke auch nicht eine einzige götzendienerische Gemeine oder Familie mehr gebe (Judith 8, 18.). Der Versuch des Antiochus Epiphanes, Judäa zu gräcisiren, hatte nur Wenige hingerissen; ob aber die Neigung der idumäischen Fürsten und des ersten unter ihnen vor allen, Römisches und Griechisches von Sitten und Grundsätzen in das Jüdische zu mischen, im Volke um sich gegriffen habe, bleibt in Frage. Die Warnung Jesu vor dem Sauerteige Herodis (Mark. 8, 15.) in Verbindung mit der mehrmaligen Erwähnung der Herodianer neben den Pharisäern läßt auf ein sittliches Moment schließen, welches in dem politischen und antichristischen mit enthalten war. Bei der innigen Gemeinschaft aber, in welche das Judenthum außerhalb Palästina's und zu Alexandrien, zu Kyrene, auf Kypros und anderwärts mit griechischer Wissenschaft getreten war, läßt es sich kaum anders denken, als daß die zur Anomie im Herzen und Wandel hingeneigten Juden (an denen es unter den reichen und aufgeklärten doch auch nicht gefehlt haben wird) sich an diejenigen Systeme leicht anschlossen, die dem theoretischen Antinomismus günstig waren, an die Lehren Epikur's und Aristipp's. Nicht nur der letztere, sondern auch mehrere unter den bekannteren Nachfolgern desselben waren von Kyrene gebürtig; ebendort befand

---

a) Ebendaselbst S. 943.

sich eine blühende jüdische Colonie. Würden bekannte kyrenaische Inschriften für echt gehalten, so dürfte man vermuthen, daß sich auch die Secte des Karpokrates an diesem Orte fortgesetzt habe. Wie dem auch sey, die im Buche der Weisheit Salomo's (Kap. 2.) redend eingeführten Freigeister sprechen nicht bloß anakreontische Phrasen und die Grundsätze eines Thrasymachos (in Plat. de rep.) aus, sondern auch ganz deutlich aus der Schule des Aristipp und zugleich des Epikur, kurz aus der Schule eines dogmatisirten Zweifels an Allem, was des Geistes ist, eines Zweifels, der bei ihnen, sofern sie Abtrünnige vom Dienste des Herrn sind — zum schnödesten Unglauben ausschlägt. Sinnengenuß, Eigennutz, Recht der Stärke und Verschwörung gegen das Ansehen des Sittengesetzes im Leben des Gerechten sind die Grundsätze, zu denen sie sich bekennen.

Es leidet auch keinen Zweifel, die Juden schon hatten am Salomo, nämlich am Salomo des Predigerbuches ihren Paulus, ihren heiligen Schriftsteller, den sie zur Begründung eines Systemes der Wollust und des Antinomismus mißbrauchen konnten. Und was in Salomo's Namen gefrevelt worden, wollte eben das Buch der Weisheit wieder durch Salomo's Namen niederschlagen. Die redend eingeführten Freigeister geben unstreitige Anklänge an den Koheleth (2, 16. 3, 19—21. 9, 5 u. a.); das Nichtwissen desselben wenden sie ins Nichtseyn, die Zweideutigkeit des Glückes der Weisen und Gerechten, die er ausspricht, ins Gleichgültige des Rechtes und Unrechtes, den einfachen, genügsamen Lebensgenuß in das Gesetz des Gelüstens und der Leidenschaft. Es konnte gar nicht anders seyn, als daß das Buch des Predigers da, wo es Elemente der fleischlichen Gesetzwidrigkeit und der aufgeklärten Vernünftelei vorfand, zu solchem Aergernisse gereichte.

Indessen liegt es in der Natur der Sache schon, daß dergleichen Gesetzwidrigkeit das Licht der Lehre nicht lange verträgt und nur auf eingeschränktem Raume sich ausbreitet. Unter den Griechen der damaligen Zeit selbst hatten die Sittlichkeit pflegenden Systeme [a]), die stoische, akademische, pythagorische Weisheit viel entschiedenere Herrschaft als die cyrenaische und epikurische. Vorzüglich aber das mit ihnen in Sprache und Litteratur verkehrende Judenthum fühlte und bewahrte in der religiösen Sittenlehre dem Heidenthume gegenüber seine ganze Stärke. So gut als es dem Paulus ein großer, schwerer Gegensatz blieb, *φύσει Ἰουδαῖος* und *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλός*, und das auch in sittlicher Hinsicht (Gal. 2, 15.), so fest glaubte ein Philo, der Alexandriner, dem das Gesetz in Natur- und Sittenlehre aufging, wenn ihn die äußerliche, faule Gesetzlichkeit seiner meisten Volksgenossen nicht befremdete, aber demungeachtet empörte, die völkerüberwindende geistige Macht des Judenthums und der Synagogen, dieser Pflanzschulen der Gerechtigkeit, sey nichts Anderes als die Tugend. Schlechthin religionswidrige, materialistische Systeme konnten sich ohnehin unter den Juden die wenigste Haltung versprechen. Und so kommen wir auf die Epoche des Paulus zurück und auf die Anknüpfungen, die der evangelische, übergesetzliche Standort von den Gesetzwidrigen erfahren mußte. Das Judenthum sollte von ganz anderen Punkten aus, als bisher bezeichnet werden konnten, nämlich theils durch ganz andere in dasselbe schon v o r d e m C h r i s t e n t h u m e eingedrungene Elemente, theils durch seine Vorordnung der Tradition, welche in der christlichen Kirche sich wiederholte, der Reinheit der Moral gefährlich werden.

---

a) Dem Auszuge oder der Harmonie derselben — *ὅσα εἴρηται* — *δικαιοσύνην μετ' εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα* — kurz diesem *ἐκλεκτικὸν* wollte Clemens von Alexandrien die Göttlichkeit nicht absprechen. Strom. I, 7.

I. Die Principien.

Die Lehre des Apostels Paulus, an sich und in der Einheit ihrer Entwickelung die gedenkbar sittlichste, trat jeder anomistischen Neigung vernichtend in den Weg; sie vereinigte mit der tiefsten Erkenntniß der Sünde die Reinheit des Naturgrundes, mit dem entschiedensten Gnadenbedürfnisse die Göttlichkeit und Geistlichkeit des Gesetzes im Principe, mit der Rechtfertigung die unentbehrliche Heiligung, mit der vollen evangelischen Freiheit ascetische Klugheit und Zucht. Desto leichter konnten die einzelnen Momente ihrer Neuheit, vom Ganzen losgerissen, dem Mißbrauche anheimfallen, unangesehen, daß allegorischer Gebrauch, eigennützige und willkürliche Beziehung großer Aussprüche, verstümmelnde und entstellende Anwendung der Religionsurkunden allenthalben Sitte geworden war. Die wirkliche, aber göttlich gegründete Ueberschwenglichkeit des Evangeliums war es im Allgemeinen, was, von seinem Grunde gelöst, ins Schwärmerische sich umdeuten ließ: insbesondere der Inhalt der Begriffe: „Auserwählte", „Freiheit der Kinder Gottes", „nicht unter dem Gesetze, unter der Gnade seyn", „Gerechtigkeit aus dem Glauben", „Liebe, allgemeine Liebe, Bruderliebe"; auf der anderen Seite: „in meinem Fleische wohnet nichts Gutes, ich bin unter die Sünde verkauft" u. dergl., was den Antinomen als Stichwort diente. Denn von allen diesen Redeweisen der Briefe an die Galater und Römer bezeugt es Clemens von Alexandrien a), daß sie zu Gunsten sittlicher Irrlehre gedeutet wurden. Indessen erklären dergleichen Erscheinungen noch wenig; sie wollen selbst erklärt seyn. Und sie finden zunächst darin ihre Erklärung, daß die fleischliche Gesinnung mit heidnischer Sitte unüberwunden in denen bestand, welche zum Christenthume und zu den

a) Strom. III.

Schriften des Paulus hinzutraten. Der Zug des Zeitalters vom Volksthümlichen zum Allgemeinen, vom philosophischen Allgemeinen zur besonderen Thatsache, das Gelüsten nach Wundern und Geheimnissen, die Ahnung eines Neuen, eines höheren Lebens beherrschte die Zeit, und die Fülle und Allseitigkeit des Christenthums verhinderte es nicht, sondern erleichterte es, daß es von irgend einem Punkte auch diejenigen anzog, welchen seine ethische Natur verborgen blieb, sich daher alle seine Grundvorstellungen verkehren mußten. Sie nahmen die Taufe an, die Wiedergeburt feierten sie nicht. Die Wurzel ihres Lebens haftete nach wie vor im Heidenthume. Das Christenthum galt ihnen wie eine schöne Zuthat zu dem, was sie waren und was sie hatten. Der *λόγος προτρεπτικὸς* wirkte, um mit Clemens von Alexandrien es zu bezeichnen, auf sie ein, der *παιδαγωγὸς* wenig oder gar nicht; und sie wurden Christen, ohne daß der Uebergang vom Heidenthume zum Christenthume sich innerlich in ihnen vollzogen hatte. So blieben ihre sittlichen oder vielmehr unsittlichen Gewöhnungen stehen, oder sie gewöhnten sich an den Widerspruch des Innern und Aeußern; wie viele ehemalige Judengenossen oder gräcisirte Halbjuden mochten schon lange in diesem Falle gewesen seyn! Erreichte sie aber die sittliche Folgerung aus dem Evangelium, oder erreichte sie die Anforderung des kirchlichen Reinigungsprocesses, die Disciplin; wurde auch nur der einfache Sittenkanon der Apostel auf sie angewandt: so widersetzten sie sich und waffneten sich mit irgendwelcher Folgerung aus dem paulinischen Begriffe von Gnade und Glaubensseligkeit. Ein Gebiet, auf welchem sich kein Verdienst erwerben ließ, sollte nach ihrem Urtheile auch keiner Schuld anheimfallen können. Allein es handelt sich für uns nicht um diese bloßen Keime gesetzwidriger Lehren, welche allenthalben auf dem Boden des fleischlichen unwahren Christenthums als der natürlichen Basis des Antinomis-

mus zufällig aufsprießen, sondern um die Principien mehr oder minder ausgebildeter Systeme.

Im Allgemeinen kann solchen Erscheinungen nur Gnosis im bestimmten und schlimmen Sinne zum Grunde liegen. Die Gnosis an sich, d. h. das höhere, das durch Denken oder tieferes Erfahren vermittelte Wissen, nimmt keine Gesetzwidrigkeit in Schutz und Pflege, freuet sich nicht der Ungerechtigkeit oder Unwahrheit. Der Gnosis steht ja auch der Geist des Herrn vor (1 Kor. 12, 8.). Die Sünde hat ihren Grund nicht in der Wissenschaft, diese ihren Grund nicht in der Sünde; wohl aber strebt die Sünde, sich zu begründen, und es ist ein Zufall der sich geschichtlich entwickelnden Wissenschaft, daß sie zumal in den Epochen ihrer Entwickelung sich ihren Bedingungen entzieht, sich bald vom Zeugnisse der Thatsache und vom Glauben, bald vom Leben und seinen Zwecken losreißt, bald von ihren eigenen gesetzlichen Verfahrungsweisen nachläßt und so zur leidenschaftlichen Wisserei, zur Denksucht und Vernünftelei geworden, indem sie dennoch Wissen, Wollen, Leben und Thun beherrschen und bestimmen will, der Sünde und Ungerechtigkeit vor- und nachdenkt. Deßhalb redet die Schrift nicht nur von eingeschränkter, menschlicher, weltlicher Weisheit, Vernunft und Philosophie, sondern auch von falscher, gefälschter und fälschender Gnosis. Die Kirche aber versteht darunter einen Inbegriff von Lehrerscheinungen, welche in den Kreisen ihres Bekenntnisses um die Mitte des zweiten Jahrhunderts um sich griffen, und durch deren Bekämpfung und Ueberwindung sie zum ausgesprochenen Bewußtseyn ihres Grundwesens, vornehmlich des geschichtlichen Fundamentes, zugleich ihres sittlichen Begriffes gelangt ist. Denn alle diese Irrlehren liefen mehr oder minder in das Antinomistische aus.

Die Volksreligionen hatten sich vor Christus und unabhängig vom Christenthume alle entweder mehr von

der gemeinen Ausübung zur ungemeinen, oder mehr von der gemeinen zur ungemeinen Erkenntnißweise erhoben. Die Namen Zoroaster und Buddha bezeichnen, jener eine durchgreifende öffentliche Reformation, dieser einen Versuch derselben, der, wenn auch im Inlande gehemmt, desto siegreicher im Auslande niedere Stufen des Heidenthums überwunden und seinen Inhalt ihnen eingepflanzt hat. Pythagoras bedeutet für einen Theil von Griechenland etwas Aehnliches. Irgendwie vereinigte sich mit der gesteigerten Heiligung eine tiefere Forschung nach den Gründen des Daseyns, deren Resultate entweder durch Dialektik oder unter dem Titel der Offenbarung bald schriftlich, bald mündlich überliefert wurden. Gewisse Secten, Orden, Kasten, Cönobien widmeten sich dieser Ueberlieferung. Zwischen den classischen Völkern aber und den asiatischen fand in dieser Hinsicht der Unterschied statt, daß die asiatischen Weisen sich ihre Gnosen aus der Religion entwickelten — denn ihre Religion war gnostischer und mystischer an sich — die Griechen dagegen die reine Wissenschaft für sich und möglicherweise mit völliger Gleichgültigkeit gegen den positiven Glauben cultivirten. Erst als sich das Griechenthum gegen die im Juden- und Christenthume concentrirte Macht des asiatischen Geistes mit letzter Kraftaufbietung zu behaupten unternahm, gestaltete sich seine Philosophie im Neoplatonismus mehr und zu einer Gnosis der Volksreligion, bei welcher Gelegenheit jedoch die Griechen ihre eigenen Vorfahren anklagten, den Inhalt der Uroffenbarungen der Götter Aegyptens und Assyriens verflüchtigt zu haben. Zwischen beiden Theilen bestand die allein und schlechthin selbständige Volksreligion der Juden, eine geschichtliche und gesetzliche Verehrung des übernatürlichen Gottes, die zwar die wesentliche Kraft der Entwickelung in der Weissagung zeigte, aber mit gleicher Nothwendigkeit auf den Standort der Reflexion und durch diesen in die con-

templative Richtung führte. Dieselbe Richtung schließt sich an den Namen Salomo an; denn die erste Erscheinungsform ihrer Erzeugnisse war das Sprüchwort, welches auf dem Grunde der erfahrenen und angeeigneten Religion allgemeingültige Urtheile fällt. Sie muß und will in jeder Beziehung das Gegebene aneignen und aus dem Gemeinbewußtseyn das einzelne Selbstbewußtseyn hervorbilden. Die Aneignung geschieht dadurch, daß sich die Weisheit des Gesetzes, die objective, göttliche, vorzüglich frommen und reinen Menschen innerlich aufschließt und sie in den Stand setzt, die göttlichen Gedanken zu erkennen, die in der Schöpfung sowohl als im Gesetze sich verwirklichen. So wie den geeigneten Forschern sich die schöpferische Weisheit als das Band des Ewigen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern, des Kosmischen und Volksthümlichen offenbart, so wird sie in ihnen selbst nach dem Maße ihrer Hingebung und Empfänglichkeit zur Einheit des Gottes- und Selbstbewußtseyns, des geistigen und sinnlichen Lebens. Weßhalb auf diesem Gebiete Erkenntniß, Verstand, Weisheit, Klugheit zur beständigen und fast ausschließlichen Bezeichnung der menschlichen Tugend dienen.

So lange die salomonische Gnosis sich vom historisch-dogmatischen Grunde des alten Testamentes nicht lostrennte, namentlich im Stifter des Bundes und Gesetzes den Schöpfer der Welt, in diesem den einigen Gott und Herrn verehrte, konnte sie zwar schon der Selbständigkeit ihres Standpunktes zu viel vertrauen, mußte auch, ohne Beziehung auf die Weissagung fortschreitend, die praktischen und geschichtlichen Probleme des Reiches Gottes ungelöst lassen oder einseitig auffassen, aber selbst ihre skeptische Erscheinung und die von ihr zu Tage gebrachten Widersprüche gereichten der Wahrheit zur Verherrlichung und hatten die Würde und Bedeutung einer subjectiven Weissagung auf Lösung und auf Erlösung in höherer Art

und unmittelbarer an sich als alle ähnlichen Forschungen der griechischen oder asiatischen Seite. Wie ganz Anderes mußte eintreten, wenn das gnostische Gelüsten der Juden sie über den Schöpfungsbegriff hinaus trieb und in die scheinbar vollkommneren Welterklärungen der benachbarten Culturvölker einweihte! Den asiatischen Völkern dieser Art war es in der Periode von der assyrischen bis zur macedonischen Herrschaft schon mannichfach widerfahren, daß ihre religiösen Vorstellungen sich an einander gemessen, sich verglichen und gemischt hatten. Die macedonische Eroberung zog nun auch die griechischen und die morgenländischen Bildungen in einander. Jede Gnosis, als die zu allgemeinen Weltbegriffen gelangte und verklärte Volksreligion, zeigt, wenn die äußeren Veranlassungen eintreten, ein Bestreben, sich auszubreiten und zu erobern, jede ist wiederum geneigt, fremden ausgetauschten Inhalt sich anzueignen, ihn zu verarbeiten und sich unterzuordnen. Bald entstanden Grenzstätten des gegenseitigen Verkehrs, Alexandrien, Kyrene, Antiochien; so weit die griechische Sprache reichte, wurden die Volksgeschichten und volksthümlichen Religionsurkunden gesammelt und verglichen. Unter diesen allen ragte das Judenthum nicht nur vermöge des Alterthums seiner Urkunden und Geschichten, sondern durch das ganz Einartige seines bildlosen Gottesdienstes, seiner Weissagung und seines Gesetzes hervor; der Jude, obwohl er Chaldäisches und Persisches gekostet und der griechischen Sprache und Dialektik sich zu bemächtigen begann, behauptete mit voller Entschiedenheit seine Prärogative auch als Gnostiker, wie sich dieses im Buche der Weisheit, im Sirach, im Philo kund thut. Ihm dienten die ethischen und metaphysischen Begriffe der Griechen nur zum Hebel einer die Schätze des alten Testamentes zu Tage fördernden Auslegung, und er hoffte, dieses höhere Judenthum sollte mittelst der überall vordringenden proselytenmachenden Synagoge die Welt gei-

stig überwinden. Er hoffte aber vergebens von seiner ohnehin nur in engen Grenzen der Litteratur oder der essenischen Lebensweise mittheilbaren Gnosis, was nur dem Glauben und der Predigt gelingen konnte; erst mußte die Religion als Thatsache sich neu zur Religion des Welttheiles entwickelt haben, ehe das Geheimniß der Weisheit sich zur Veröffentlichung eignete. Christus kam, die lebendige Fülle der Offenbarung; die Lehre seiner Boten und Gemeinen faßte in ihm des Gesetzes und der Weissagung Verwirklichung zusammen; das Evangelium des Friedens weckte allen empfänglichen Herzen einen Glauben, der durch Wiedergeburt zur Heiligung und zur Seligkeit führte; eine Weisheit bei den Vollkommenen, welche zwar mit dem pharisäischen Judenthume ebenso wie mit dem positiven Heidenthume in unausgleichbaren Widerspruch trat, jedoch sonst auf alle Arten von gnostischen Richtungen eben so anziehend als abstoßend wirkte. Anziehend, weil nun theils die Erhebung über äußerliche Satzungen und Gebräuche des Volkscultus und die Richtung auf die innerliche Religion als die allgemeine, theils die Aus- und Umdeutung der alten Urkunden, theils die Annahme neuer in die Welt eintretender göttlicher Principien einen mächtigen Vorwand zu erhalten schien. Christus wurde fortan, wo er auch nicht durch den sinnändernden lebendigen Glauben sich zueignete, durch irgend einen Glauben als Moment der Entwickelung des Göttlichen in der Welt in die Theorie mit aufgenommen, ob sich dem gleich das philosophische Griechenthum noch lange widersetzte. Der essäischen Gnosis namentlich, aus welcher sich das ebionitische Christenthum ableitet, galt er für die vollendete Tradition des heil. Geistes, für die Vollendung oder doch für die Veröffentlichung des reinen, von allen heidnischen Bestandtheilen befreiten Mosaismus; jeder antijüdischen hingegen bald für einen Hersteller der Ur-

offenbarung, bald für einen Uebergang und Leiter zum höchsten, alle Religions- und Weltgeschichte zusammenfassenden Standpunkte. Demnach konnte der Heiland selbst für die samaritanische oder wieder erweckte persisch-indische Theosophie ein leuchtender Name werden. In jener, der essäisch-ebionitischen Gnosis, kamen bereits Bestandtheile der morgenländischen Naturreligion und der pythagoreisch-platonischen Naturphilosophie zum Vorscheine und gewannen auf die Sittenlehre und auf die Auslegung der Urgeschichte einigen Einfluß — Kenner des Buches der Weisheit, der essäischen Sitten, des Philo und der Clementinen werden dieß nicht in Abrede stellen — allein sie blieben unentwickelt, sie wurden durch die Grundbegriffe des alten Testamentes niedergehalten, und die ebionitische Lehre, die sich an den Namen des Petrus anzuschließen wagte, wußte sich, ohne das sittliche Wesen des Christenthums tiefer zu erkennen, doch einer ernstlichen Tugendlehre zu befleißigen. Diesen Gnostikern hätten Plotin und Porphyrius den Vorwurf, daß sie sich der Mühe um die sittliche Bildung und um die Begründung der Rechtschaffenheit leichtsinnig und hochmüthig überhoben hätten, nicht machen dürfen. Desto mehr traf er die Anderen, welche die bezeichneten Keime des Dualismus oder Pantheismus zur systematischen Entwickelung brachten. Es mochten ausgeartete Juden, als samaritanische, syrische, persische, ägyptische Anhänger der höheren Weisheit seyn, ihnen und ihrem halben theoretischen Christenthume nahm diese Entwickelung mehr oder minder mit dem historischen Fundamente des Heils und Offenbarungsglaubens auch die Sittenlehre. Schon zu den Zeiten der Apostel tauchen in den Gemeinen Vorläufer sämmtlicher Hauptarten einer sich vermeintlich über das Christenthum des großen Haufens erhebenden Erkenntnißweise auf; denn wie ungeschichtlich ist es, die gegen die Gnosis gerichteten Warnungen eines

Paulus für nichtpaulinisch zu halten, weil der Gegenstand dieser Polemik erst in einer späteren Zeit vorhanden gewesen sey! Es hat sich in den gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts kein bildender und treibender Gedanke, kein Grundsatz kund gegeben, der nicht irgendwie schon früher als Element des höheren Wissens hätte daseyn und wirken können. Die Gnosis ist unabhängig vom Christenthume entstanden und hat sich nur an demselben, in der Zwischenzeit des apostolischen Christenthums und der sich innerhalb der griechisch-römischen Denk- und Sprachformen begründenden christlichen Theologie, als ein unreifer und trügerischer Nothbehelf für das Bedürfniß der letzteren bis zu den Lehrgebäuden eines Valentin, Basilides und der übrigen entwickelt. Diese Gnosis, die den Erlöser und die Erlösung irgendwie sich aneignet, aber ihm die historischen Grundlagen entzieht, diese Gnosis, welche durch und durch auf der Basis der morgenländischen Naturreligion arbeitet und das Problem des alten Testamentes viel weniger vom christlichen als vom heidnischen Standpunkte aus zu lösen sucht, diese Gnosis, welcher Clemens von Alexandrien, der sie vornehmlich einer ethischen Kritik unterwirft, zuerst die Grundzüge einer christlichen, biblischen entgegengesetzt hat, und deren Widerspruch mit dem Christenthume in dogmatisch-geschichtlicher Beziehung aus Irenäus und Tertullian mit gleichem Scharfsinne, wenn schon von anderem Standorte aus als Clemens und Origenes, aufgedeckt haben, zu deren Kenntniß und Beurtheilung dann Epiphanius und Theodoret mehrere, wiewohl geringere Beiträge liefern: dieselbe ist es, von der wir behaupten, daß sie bald mittelbar nur, bald unmittelbar der Gesetzwidrigkeit wissenschaftlichen Vorschub leiste.

Das erste Moment der unsittlichen Wirkung gnostischer Systeme ist, daß sie das Thun und Lassen im Verhältnisse zum Wissen, Denken, Erkennen für gleichgül-

tig achten. Das Erkennen ist die Erlösung [a]), ist die Gnade, ist die Rechtfertigung, ist die Religion. Dieser Satz, der theils in der psychologischen Betrachtung im Allgemeinen, theils in der Lehre des Buches der Weisheit [b]) und dem mit der letzteren in Analogie stehenden Dogma des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben, unmittelbarer in der johanneischen Darstellung des Heilsweges einen Punkt der Anschließung findet, ist in seiner Unwahrheit durch die Simon, dem Zauberer, zugeschriebene Lehre, durch Valentin, Basilides und deren Anhänger entschieden ausgesprochen. Die Gefahr, die Sorglosigkeit der Wissenden und Gelehrten in Bezug auf das Thun oder Leiden, auf das Genießen und Handeln, nicht als Zufall, nicht als Schwäche, sondern als Recht, wohl gar als Tugend anzusehen, vermehrt sich für den Gnostiker darum, weil er nicht reflectirende Wissenschaft, vielmehr speculative, weil er solches Denken meint, welchem das göttliche Object immanent ist, welches also auch als Weisheit, als Bürgschaft und Same aller Tugend und Gerechtigkeit gelten zu müssen scheint. Steht nun Beides fest: das Wissen um die wirklichen Verhältnisse von Natur und Geist ist das wesentliche Freie und Gute, und das Thun ist das Indifferente, so schließt sich leicht der weitere Grundsatz daran: das Wissen oder das höhere Selbstbewußtseyn als ein werdendes und sich übendes und entwickelndes muß sich eben daran erproben, daß es sich mitten in den Verrichtungen des Sinnenlebens als unerschütterlich starkes und reines behauptet, und demnach muß den Menschen der

---

a) Nach Theodoret die Askodeuten: ἐπίγνωσις = ἀπολύτρωσις. Nach Epiphan und Iren. Valentin: die πνευματικοὶ μήτε καμάτου ἐπιδεόμενοι ἢ μόνον τῆς γνώσεως — πᾶν ὁτιοῦν ποιεῖν ἀδεῶς ἕκαστον καὶ μηδὲν πεφροντικέναι.

b) XV, 3: τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη —.

höheren Stufe erlaubt seyn, was auf niederer verboten ist, oder es ihnen Pflicht und Tugend werden, die Tiefen von Schmutz und Verderben, in welchen Andere versinken, erhabenen Hauptes und unberührten Sinnes zu durchwandern. Alles laut den uns aufbehaltenen Nachrichten valentinische Gedanken, oder wenigstens abgeleitete Lehren dieses Systemes. Die sittlichen Gebote werden dabei nicht überhaupt verworfen; denn den Psychikern müssen sie heilig seyn, da diese, ohne den Samen göttlichen Lebens und die Gnade der Beharrlichkeit in sich selbst zu tragen, die Elemente des Guten, welche sie, um sich in der Mitte zu halten oder um diese Mitte zu erreichen, entwickeln müssen, von außen empfangen und demnach jeder Mäßigung sich unterziehen sollen a).

Diese Freien, Seligen und Auserwählten, die mit der Weisheit auch die wahrhafte Gerechtigkeit schon inne zu haben meinen, können jedoch noch auf andere Weise sich von der Zucht sowohl als von der Tapferkeit (den beiden anderen Momenten des sittlichen oder Tugendbegriffes) zu entbinden gedenken. Sie können den Standpunkt der Zufälligkeit und Gleichgültigkeit theils durch ein Uebergehen zum Begriffe der Naturnothwendigkeit (*τὰ ἀφροδίσια = ἀναγκαῖα*) verlassen, welches den Jüngern des Basilides b) ebenso nachgesagt wird, als daß sie die Pflicht des Blutzeugnisses abgelehnt, oder dadurch, daß sie, im Anschauen der Paarungen und Zeugungen des Pleroma's begriffen, es zur Feier der Freiheit und Vollkommenheit rechnen, ihre überhimmlischen Vermählungen in der Fremde der irdischen Heimath zu vollziehen. Denn auch dieß wird den Gnostikern an mehreren Stellen beigemessen c). Und zu allen Zeiten hat es sich ähnlich wie-

a) Urtheil der Valentinianer nach Irenäus und Epiphanius.

b) Clem. Strom. III.

c) Iren. I, 6: *ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον.*

derholt. Konnten die christlichen Vorstellungen von der Gemeinschaft mit Gott bis dahin gemißbraucht werden, wie viel mehr die Gebote der geschwisterlichen Liebe und Hingebung! a)

Es war aber nicht genug, sich über das sittliche Gesetz zu erheben und die erlangte Freiheit irgendwie unsittlich zu feiern, das Gesetz selbst und an sich mußte gewürdigt und wo möglich als ein verhältnißmäßiges Unrecht dargestellt werden, wenn anstatt eines bloßen Anomismus der ganze Antinomismus der Lehre zu Stande kommen sollte. Die Gnostiker waren weit davon entfernt, das Gesetz als eine Macht in der Menschenwelt zu verkennen oder ihm seine Realprincipien zu rauben. Da sie aber das Christenthum weder als entwickeltes, erfülltes Gebot des alten Testamentes, noch den Bund des Gesetzes als einen Zuchtmeister auf Christus gelten ließen, erschien ihnen das Gesetz in dem Gesetzgeber schon theils ohnmächtig und beschränkt, theils leidenschaftlich, tyrannisch und in Wahrheit illegitim. Das Gesetz that zu wenig und that zu viel. Fassen wir den letzten Punkt zuerst ins Auge. Es handelte sich dabei nicht mehr um eine kritische Analyse des mosaischen Gesetzes, von welchem vorzugsweise die Rede war — nicht um die Aussonderung seiner zweideutigen oder geradehin schlechten, ja teuflischen Bestandtheile (wie bei Ptolemäus im Briefe an die Flora), oder um die Fälschungen und Einschaltungen, die das Wort der Schrift nach der Meinung der Ebioniten erfahren, sondern um die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit seines Kernes in den zehn Worten selbst. Dieses positive Gesetz, erklärt Epiphanes b), dessen Urtheile Clemens von Alexandrien

---

a) Strom. III. Ein dergleichen Bruder zu einer Jungfrau: δὸς αἰτοῦντι.

b) Strom. III.

aufbewahrt hat, widerspricht dem Naturgesetze, nämlich dem, welches sich im Natur-, nicht im schlechten Culturzustande geltend macht. Hat es je eine göttliche Sprache und Urkunde des Gesetzes gegeben, so ist sie umgeschrieben (μετεγράφη) worden von den Menschen, die auf Unterdrückung und Ungleichheit gesonnen haben — denn Epiphanes, als Platoniker, obwohl schlechter Platoniker, hat in diesem Zusammenhange wohl eher mit dem Thrasymachos des Plato in den Büchern vom Staate die geschriebenen Gesetze von den menschlichen Gewalthabern als mit den Gnostikern von einem Uebermenschlichen hergeleitet. Die Menschen, als sie die Unkunde des Gesetzes nicht strafen und dabei herrschen konnten, haben allerdings, um dazu zu gelangen, Gesetze gegeben und durch diese die Fiction der Sünde oder nun auch die subjectiv wirkliche Sünde hervorgebracht, denn dieß Gesetz macht erst Diebe und Ehebrecher, und in objectiver Hinsicht sind es doch keine, weil das Gesetz selbst Paranomie, nämlich Verstoß gegen das göttliche Naturrecht, Verkehrung der geschaffenen Verhältnisse ist. „Wie ist es möglich, daß Gott die Begierde verbietet, die er geschaffen hat! Wie unglaublich, daß es vor ihm ein Eigenthum, ein persönliches, z. B. der Ehe, oder ein sachliches gebe, da die Natur nur ein Gesetz des Gemeingutes kennt und die Beschaffenheit des männlichen Geschlechtes offenbar sich gegen die Monogamie ausspricht! Der Natur lernet die Satzung Gottes (δόγμα θεοῦ) ab!" Worauf ihm freilich Clemens das Christenthum völlig abspricht, wie sehr er sich auch auf den Mißbrauch des paulinischen Röm. 7, 7: die Sünde erkannte ich nicht, denn durch das Gesetz, verstehe und steife, und nicht allein das Christenthum, vielmehr die Vernunft und Philosophie verleugne, da Epiphanes nicht sowohl der Natur des Menschen, als der Natur der Böcke und Säue die Gesetze Gottes abgelauscht habe. Indessen dieser Gnostiker, wenn er es ja

noch ist a), gehört dem Aeußersten der griechisch-heidnischen Gnosis an; denn die am meisten verbreiteten Lehren bezogen sich auf einen übermenschlichen Stifter der alttestamentlichen Satzungen und dachten sich diesen — wenn auch nach einem nothwendigen Entwickelungsgange der Weltgeschichte — zwischen eingekommen, nicht wie das Gesetz im Sinne des Paulus zwischen eingekommen um der Sünde willen und zur Erkenntniß und Zucht der Sünde, sondern als ein halb geistiges, halb sinnliches, zugleich neidisches, leidenschaftlich gegen die Standpunkte der Erzväter, oder des Henoch, Seth, Adam angehendes Princip, welches in allen seinen Werken und Früchten zu bekämpfen und zu überwinden, oder gar nicht zuzulassen wäre. Das Patriarchalische, oder weiter zurückgegriffen, das Leben der sieben Säulen der Weisheit, Adam b), Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, ist das lebende Gesetz, etwas viel Höheres als das geschriebene. Waren Einige bereit, jene sieben von jeglicher Sünde frei

a) Die Verschiedenheit der von Clemens dargestellten Lehre des Karpokrates = Epiphanes und der Darstellungen bei Irenäus und Epiphanius läßt sich dadurch erklären, daß der Sohn, Epiphanes, die der Lehre des Vaters einwohnenden syrisch-gnostischen Elemente beseitigte und das System ganz gräcisirte.

b) Die Anhänger des Prodikos, welche nach Clemens die Kindschaft und Freiheit in Unzüchten feiern, sind dem Theodoret zufolge Abkömmlinge der Adamiten oder deren Ausartung. Denn was Epiphanius über die letzteren referirt, läßt sich so verstehen, daß sie anfangs wenigstens nicht zur Nacktheit und Natürlichkeit sich hinneigten, weil diese der freiere Zugang zur Wollust ist; sondern in der Meinung, dieser gar nicht zu unterliegen, stellten sie den paradiesischen Zustand her. Sie schämten sich der Scham, als einer Folge der Sünde, gleich als ob nicht vielmehr die Scham für eine Reaction des höheren Selbstbewußtseyns gegen die Sünde im Fleische sey, welche sich sogar durch organische Erregungen und Erscheinungen vermittelt. Omne malum, sagt Tertullian, natura aut timore aut pudore perfudit.

zu sprechen und deßhalb die Erzählungen der Genesis zu verdächtigen, so fanden Andere gerade z. B. in der Polygamie der Patriarchen Mysterien der Freiheit und Wahrheit; aber noch weiter, der Weltschöpfer als der gesetzliche Gott wurde als Feind des Menschen und jede Uebertretung seiner Gebote und Ordnungen durch die Schlange, den Kain u. s. w. als Spur eines der Menschheit befreundeten Geistes begrüßt. Die überlieferten Rechte und Gesetze thaten demnach dem Menschenleben zu viel; die Opposition, die Widerständlichkeit, die *ἀντιταγὴ* war berechtigt und ging vom höchsten Principe selbst aus. Und es kam nun diesen Weisen darauf an, eine Methode dieses Widerstandes zu ersinnen und zum mindesten in engeren Gesellschaftskreisen in verhältnißmäßige Ausübung zu bringen a). In anderer Hinsicht aber scheint das Gesetz zu wenig zu thun. Denn die Reinheit, welche das alte Testament anstrebt, ist, obgleich sich die geforderten Reinigungen auf Geschlechtliches und auf äußere Befleckungen mit Gemeinschaft des Todes beziehen, dennoch eine sittliche in dem Sinne, daß sie nicht sowohl durch Entsinnlichung im Allgemeinen, als durch Zucht, durch Unterordnung des Thierischen unter das Geistige, und durch Abhaltung des Unnatürlichen und Abscheulichen bewahrt und wieder erreicht wird. Das Gesetz ist nicht dualistisch, der sinnliche Genuß und Gebrauch ist, sofern er die Gemeinschaft Jehova's nicht aufhebt — welches nach der Nothwendigkeit nur augenblicklich geschieht und durch gesetzliche Reinigungen sich wieder aufhebt — nicht die Sünde selbst.

---

a) Theodoret. haer. fab. comp. p. 310. Erstlich nennen sie den Gesetzgeber den *ἀντιτασσόμενον τῷ ἀγαθωτάτῳ πατρί.* Und darum: *καὶ ἡμεῖς ἀντιτασσόμεθα αὐτῷ, εἰς ἐκδίκησιν τοῦ πατρὸς τοῖς νόμοις ἀνθιστάμενοι.* Ueber die stufenweise Darbringung ihrer Uebertretungen s. das. S. 309. Ihr Symbolum war aus dem Propheten Maleachi (3, 15.): *ἀντέστησαν θεῷ καὶ ἐσώθησαν.*

Ein solches Gesetz scheint aber den antikosmischen Gnostikern die materielle Versunkenheit des Menschen mehr zu fördern als zu heilen. Das alte Testament ist ihnen in jeder Beziehung Pflege des Fleisches. Ehe, Geschlecht, Geburt, Essen und Trinken sind vom Uebel, und der diesen Proceß begründende und regelnde Schöpfer oder die mehreren befinden sich selbst im Abfalle oder gar im Kriege unter einander, zugleich im leidentlichen Thun, so daß die Sinnenwelt, ihr Werk, theils als der Kampfplatz des Lichtes und der Finsterniß, auf welchem sich die verschiedenen Menschenarten bekämpfen, theils als das Mittel der Wiederausscheidung des Lichtes aus dem dasselbe gefangen haltenden Stoffe anzusehen ist. Diese syrische Gnosis, den asiatischen Naturreligionen späterer Gestaltung verwandt, anders im Saturnin, anders im Marcion geartet, im Manichäismus aufs vollkommenste entwickelt, ist zwar vielmehr, vermöge des im Pantheismus befestigten Dualismus, versagend, entsagend, als frei- und zulassend, und hat sich unter den Marcioniten mit vielen ethischen Elementen, mit Geduld und Barmherzigkeit ebenso, wie mit Enthaltung und Mäßigung, unter den anderen Enkratiten mit strenger Zucht und tiefem Ernste vereinigt, und doch der ergiebigste Boden der giftigsten antinomischen Pflanzen geworden, und hat einem Systeme zur Basis gedient, in welchem sich die meisten paranomischen Principien abschließlich zusammenfassen. Clemens a) hat diese Lehre der leichtfertigen gegenüber gestellt, sie mit gewohnter Besonnenheit und Tüchtigkeit widerlegt vom Standpunkte des im Evangelium sich erfüllenden Gesetzes aus, aber, wie beide Richtungen in der Praxis sich unheilsvoll ausgleichen, zu wenig erkannt. Das bis zur Verdammniß der Ehe und zur Verachtung des Geschlechtsunterschiedes gehaßte Fleisch hat sich zu allen Zeiten nicht

a) Strom. III, 3. 4.

nur innerhalb der Geheimnisse der Heuchelei, sondern mit frecher Irrlehre und offenbaren Greueln der Unzucht gerächt. Denn fürs erste kann es nicht fehlen, daß dergleichen Haß und Verwerfung doch wieder der Nothwendigkeit des Naturgesetzes und der Lebensbedingung verfällt. Die Ueberschwenglichkeit gelangt zunächst an eine Grenze, wo sie wieder von der Wahrheit Gottes in der Schöpfung, vom Abscheu vor Selbstmord und dergleichen ergriffen wird und irgendwie in die Zulässigkeit der Ehe und Lebenspflege, wenn auch nur zu Gunsten der Zuhörer und Schüler, willigt. Aber diese Grenze will noch mehr bedeuten; sie ist der Ort, wo die Verachtung des Schöpfers in die Hände des Betrügers liefert; und schon deßhalb hat der Apostel hier von teuflischer Lehre geredet. Denn wer nun in der Lüge fortfährt, nämlich das Nothwendige als nothwendig erkennt und anerkennt und doch nicht für Gotteswerk, fügt sich also, um die schlechten Götter gleichsam zu besänftigen oder gar ihren unentfliehbaren Dienst so eilig als möglich abzuthun, in den Willen der *κοσμοκράτορες*, in das nothwendige Uebel, welches ihm unter den Händen, sogar in der Gestalt der Leidenschaft und Unzucht, zu einem verhältnißmäßigen Gute und Rechte, zu einem Tribute wird, den er doch immer einer über ihn herrschenden Gottheit darbringt, und zwar in der Art darbringt, daß in der Uebertretung des begleitenden Gesetzes der Wille des höchsten freien Gottes, in dem materiellen Genusse der Wille des niederen vollzogen wird. Derselbe Erfolg, derselbe freche Sclavendienst kommt heraus, wenn der Mißverstand des zu kreuzigenden Gelüstens und zu tödtenden Fleisches den schweren, langen Weg der Selbstbeherrschung im Genusse nicht etwa mit freilich lebensgefährlichen oder dennoch unausführbaren Uebertreibungen des Fastens, sondern mit dem kürzeren der Lustbüßung vertauscht. Daher nicht nur der ausgesprochene Grundsatz einer „Verbrau-

chung a) oder genießenden Aufreibung des Fleisches", wovon Clemens Anzeige gibt, sondern noch mehr. In der alten, vorzüglich in der orientalischen Naturanschauung ist es gegründet, daß das physische Leben im Blute ist; im manichäischen Systeme und ähnlichen, daß die durch den Weltproceß und zugleich durch freie Handlungen des Menschen wieder anzusammelnden Lichttheile auch in den Pflanzen und im thierischen Leibe gebunden liegen und durch Verzehrung angeeignet werden; namentlich, daß der Same und das Blut sie enthält. Wenn nun die Verabscheuung des Zeugungsprocesses Stand hielt, und doch Assimilation des in den geschlechtlichen Absonderungen enthaltenen Lichtes vollzogen und gefeiert werden sollte, so läßt sich freilich daraus nur solche unmenschliche Folgerung ziehen, als gewissen Anhängern des Mani b) und noch anderen Gnostikern bei Epiphanius c) aufgebürdet worden ist. Indessen haben wir den Gipfel des gesetzwidrigen Gedankens noch nicht erreicht. Bei dem Karpokrates mischten sich griechische Denk- und Redeweisen mit biblisch-orientalischen Bestandtheilen: die Ureinheit (μονάς), die Rotation der Seelen, vornehmlich aber fügte er dem ersten Seelenfalle eine Metempsychose hinzu und dachte sich die Rückkehr der Seele in die reine Freiheit des intellectuellen Seyns viele Male durch Rückkehr in eine niedere Kreisbewegung, also in das irdische Daseyn unterbrochen, je nachdem sie ihre Schuldigkeit auf dieser Stufe gethan haben würde oder nicht. Wir kennen ähnliche Lehren, die noch heute im Morgen-

a) Clem. Strom. III. παραχρήσασθαι σαρκί. — Cyrill von Jerusalem macht Catech. IV. die Bemerkung: die den Leib für ein ἀλλότριον ansehen — nicht für Gottes Werk — gehen darnach mit dem fremden Werkzeuge um und mißbrauchen es zum Laster.

b) Baur's manich. Religionssystem, S. 280., wo die Stellen aus Augustin's Schriften.

c) Haer. 26.

lande, wenn nicht zu guten Werken im wahren Sinne des Wortes, doch zu sehr gesteigerten Enthaltungen und Entsinnlichungen führen. Allein es fragt sich, wie die Schuldigkeit gefaßt wird. Besteht sie in leidentlicher Hinsicht darin, daß der Mensch an allen den Functionen vollständig Theil nimmt, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit im jetzigen Naturleben gegründet ist, und in activer Beziehung kein Verbot unübertreten läßt, welches von den neidischen Mittelgöttern zur Erhaltung des irdischen Zustandes und zur Abhaltung der Seelen vom intellectualen Leben erfunden worden: so muß die vollständigste und zwar die in der kürzesten Zeit vollendete Uebertretung sämmtlicher Rechte des Dekalogs die größte Weisheit und die heiligste Feier werden. Selbstmord wurde auf keinem dieser Gebiete gutgeheißen; die gewaltsam vom Leibe getrennte Seele bleibt in der Umgebung des Leichnams, den sie wider Geschick und Nothwendigkeit verlassen hat. Sie muß ausleben und Genüge thun; diese Knechtschaft aber muß nun — wenn die Erkenntniß des Ureinigen, die alle Unterschiede und demnach alle Gesetze bekämpft und aufhebt, — durch diese Acte einer vollkommenen Geistesstärke, d. h. einer fortschreitenden Erhebung über Sitten, Rechte und Culte, ordnungsmäßig gesühnt werden, und wie dieses geschehen solle, haben die energischeren Geister, welche von der Monas ausgegangen und je und je unter den von den Göttern unterdrückten Nationen geoffenbart worden sind, z. B. Pythagoras, Zoroaster und Jesus, der reifste und erhabenste Kenner der Einheit vor allen, die Empfänglichen gelehrt. Daß hiermit eine Zusammenfassung aller bezeichneten Ansätze zum Antinomismus liegt, und durch diese Lehre, welche am meisten heidnisch ausgestattet ist und vom Christenthume fast unberührt bleibt, die Principien zum Abschlusse kommen, muß einleuchten.

II. Namen und Erscheinungen.

So gewiß diese Gedankenreihen des Antinomismus möglich waren, da sie als natürliche Abfolge von Grundsätzen sich darstellen, welche ungezweifelte Herrschaft ausgeübt haben und unter allenthalben vorfindlichen Umständen derartige Frucht tragen müssen, und so gewiß die Auctorität suchende Sünde daran Veranlassung genommen oder wieder zu ihrer methodischen Apologie Anlaß gegeben haben mag, so nöthig ist es, die wirklichen Nachrichten nicht nur in den Fällen, wo wir verdächtige Zeugen vor uns haben, sondern im Allgemeinen näherer Prüfung zu unterwerfen. Denn nicht nur eine böswillige, sondern auch eine eben nur vorurtheilsvolle Verleumdung der Sitten derer, welche man für Abfällige, Irrlehrer, Ungläubige zu halten sich berechtigt glaubt, geht durch alle Zeiten und reicht in unsere Tage herein. Eine öffentliche, eine Volksreligion, wenn sie irgend diesen Namen verdient, denkt sich allezeit einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der ausgeübten Verehrung und einem sittlichen Verhalten; Gottlosigkeit und Unsittlichkeit sind identisch, der Cultus fällt mit der Gesetzlichkeit, diese mit jenem. Ein Cultus traut denen, welche ihm fluchen, welche sich über ihn hinwegsetzen, von ihm gar abfallen, immer das Aergste zu. Für diesen Fall hat sich sogar nach und nach eine Form des Argwohns und der Nachrede schon im Alterthume ausgeprägt, die wir das Mittelalter hindurch oft blindlings und ohne allen Grund in Anwendung bringen sehen. Es liegt nämlich Beides in der Natur der Sache, daß sich der Fanatismus des Lasters in Blut und Unzucht, Mord und Wollust, wenn auch zunächst in Unzucht äußert, also auch zur gemeinsamen Feier dieser Verbrechen bestimmen läßt, und daß also auch den gegen die wahre Religion bestehenden Zusammenkünften und Mysterien dergleichen Aeußerstes nachgesagt wird. Die Werke

des Oedipus oder indifferente Vermischung, die Mahlzeit des Thyestes, der Genuß des Fleisches und Blutes gemordeter Kinder, sind stereotypischer Inhalt der argwöhnischen Anklagen gegen Ketzer geworden. Denn es ist keinesweges nur die Gewohnheit der Dichter, z. B. des Horaz [a]), die herrschende Unsittlichkeit nach dem einen Bilde zu malen, in dem anderen (wie Seneca im Thyest, Shakespeare im Titus Andronikus) die greuelhafteste Rache darzustellen: die einmal und anderweitig bereits bestehende Infamie eines Cultus oder einer Secte hat die am Ende ganz gedankenlos und aufs unwahrscheinliche hin andichtende Fama gereizt, stets dieselbige Münze oder doch immer ähnlichen Schlag auszugeben. Schon der Jude hat in dieser Beziehung dem Heiden zu viel gethan. Denn was berechtigte wohl den Verfasser des Buches der Weisheit [b]), zu dem Kindermorde des Molochdienstes noch den Fraß des Fleisches und Blutes der Unschuldigen (σαρκοφάγον θοῖναν) hinzuzufügen, wenn nicht dichtende Ueberlieferung? Oder wann hat wohl der Christenkindesblut zapfende Ritus, dessen die Juden von den Christen angeschuldigt werden, actenmäßig bewiesen werden können? Indessen der Heide schon gab den Juden und Christen die Insinuation reichlich zurück. Die christianisirten Römer und Griechen verließen die Altäre, verleugneten die Götter der Stadt und der Sippschaften; so erschienen sie irreligiös, also auch schlechthin unsittlich, unbürgerlich, Feinde der Götter und Menschen. Wenn sie nun gar sich Brüder und Schwestern durch die ganze Gemeine nannten, wenn sie diese Familienliebe als die Signatur ihres Bundes geltend machten und bis zu den Zeiten ihrer heftigern und allgemeinern Verfolgung von Seiten der Staatsbehörden oder des Pöbels noch in absonderlichen

a) Od. III, 6, 26.
b) 12, 5.

abendlichen Versammlungen eine sacramentliche Gemeinschaft begingen, so war das Gerücht von ihren incestuosen Verbindungen und mörderischen Mahlen bereits fertig, um den Pöbel zu durchdringen, ehe noch ein einziger Fall untersucht oder irgend angezeigt, verrathen und constatirt worden. Tertullian's a) Redekunst hat auf diese Veranlassung den Virgil weit übertroffen, wenn es darauf ankam, die ganze Geschäftigkeit des in seiner Bosheit durchaus leeren Leumundes abzuschildern. Die meisten Apologeten zeigten, wie unwahrscheinlich, wie unglaublich an sich eine solche Beschuldigung sey, wenn man erwäge, daß sich eben keine Religion in dem Grade grundsätzlich als die christliche gegen alle Arten von Unzucht oder Mord empöre. So Athenagoras, Tertullian, Theophilus. Tryphon, der Jude, bekennt gegen Justin, er sey weit entfernt, dergleichen Anschuldigungen der Christen Glauben zu schenken; und wenn nun gar Tertullian die Unmöglichkeit, daß Menschen so Unmenschliches Angesichts der Gottheit ausübten, auszuführen bemüht ist — etiamsi velles, non posses —, so scheint angenommen zu werden, daß die Nachrede überall gar keinen Grund als im Hasse gegen die Christen habe. Indessen Justin bemerkt, ob etwa Simon's oder Marcion's Anhänger sich so Entsetzliches hätten zu Schulden kommen lassen, sey ihm unbekannt. Celsus, der Widersacher des Christenthums, der viel Unbestimmtes und Halbwahres von den gnostischen Secten zu sagen weiß, beschränkt die Schuld solcher Greuel auf eine besonders finstere und tief gesunkene Partei und redet in solchem Zusammenhange auch von Sirenen, von Circen, welche die Verführten in Säue verwandelten, vielleicht von solchen Marcellinen, als in der Geschichte der Karpokratianer vorkommen. Origenes widerlegt den Punkt nicht, berichtigt bloß seine Darstellung und Ver-

a) ad nat. I. c. 7. apolog. 6. 7.

knüpfung der Sachen. Clemens aber hat zuvor schon — und er ist nicht allein örtlich und zeitlich näher, auch offenbar besonnener und forschender Zeuge — den Karpokrates der Lehren geziehen, welche solcher Sitten Ursache werden, die fraglichen Mysterien beschrieben und eine daher rührende Lästerung des christlichen Namens, die unter den Heiden verbreitet sey, ausdrücklich erwähnt. Ebenso Irenäus, später Eusebius, nur daß der erstere den Schimpf und Schaden, den Karpokrates dem Evangelium zugefügt, da er sich zu Jesus bekannte, mit der unsittlichen Ausübung der Zauberei in Verbindung bringt und in einer griechisch erhaltenen Stelle ausdrücklich bemerkt, das wolle er nicht glauben, daß sie die in ihren Schriften (z. B. dem berüchtigten Buche περὶ δικαιοσύνης) enthaltenen Lehren in der Praxis (wohl gar in der Feier) verwirklicht hätten. Epiphanius thut zur Lehre nichts Neues hinzu, ignorirt aber (wahrscheinlich auf Irenäus' Zweifel achtend) die scandalösen Gebräuche, welche er anderen Secten desto häufiger zuschreibt. Unbegreiflich würde nun Schröckh's a) Urtheil seyn, die dem Karpokrates zugeschriebene Unsittenlehre und dann deren mystische Ausübung widerspreche vielmehr seiner Dogmatik, als daß sie sich daraus ableiten lasse, wenn nicht Schröckh unvollständig über die Begriffe referirt hätte. Man mag nun entweder dem Clemens folgen, der die Lehre des Karpokrates von der Lehre des Epiphanes nicht unterscheidet und diesen verkehrten Platoniker seine übergesetzliche oder vorgesetzliche höhere Freiheit und Gleichheit Namens des väterlichen Erfinders entwickeln läßt, oder dem Irenäus, dem zufolge der Vater als verkehrter Pythagoräer die Seelenwanderung auf die Nothwendigkeit, alle widergesetzlichen Functionen zu vollenden, deutet: in beiden Fällen erscheint der vollständigste

a) II, 357.

Antinomismus sammt dem vollkommensten Indifferentismus begründet. Daß sich Karpokrates mit „Glaube und Liebe" zu Jesus bekannte, kann, wenn man weiß, was gnostische Schwärmer darunter verstanden, kein Grund seyn, ihn von dem unsittlichen Lehrbegriffe frei zu sprechen und etwa bloß fälschenden Nachfolgern alles das Uebelste zuzuschreiben. Mosheim bemerkt, wo das Zeugniß der Ungläubigen (z. B. des Celsus) mit dem Zeugnisse der Gläubigen übereinkomme, wie hier, müsse, wenn auch das von beiden Seiten mißgünstige Gerücht die Darstellung übertrieben haben möge, ein thatsächlicher Grund angenommen werden a). Schmidt erörtert die Frage nicht; wenn er aber zu beweisen sucht, Karpokrates und Epiphanes seyen keine Christen gewesen, so ist das freilich sehr wahr in der einen Hinsicht und versteht sich von selber; in der anderen nicht, schon deßhalb nicht, weil sonst die Christen gar nicht Ursache gehabt hätten, die Schmach zu beklagen, welche ihnen von diesen Häretikern angethan worden. Neander gewahrt die Glaubwürdigkeit des Clemens. Was die schändlichen Mysterien selbst betrifft, so gibt sie auch Clemens dem Gerüchte (φασί) anheim. Daß die heidnische Anschuldigung der Christen im Allgemeinen zu ihrer Erklärung keinesweges eine dergleichen Verschuldung gewisser sogenannter Christen erfordere, muß den obigen Thatsachen zufolge zugestanden werden. Und so könnte man auf die Vermuthung kommen, die schlimme Neigung der Katholiker, den Häretikern sittlich Böses an Lehre und That nachzusagen, habe — wie das im Mittelalter unbezweifelt vorkommt — schon zu Zeiten des Clemens, Justin, Irenäus dahin gewirkt, Gedichte des Argwohns über die Feier der extremsten Ketzer zu verbreiten, zumal wenn nach der Vorstellung Tertullian's die Feier zugleich im Morde un-

a) Anmerkung zu Origenes wider den Celsus, S. 586.

schuldigen Kinderlebens, folglich in einer mit irgendwelchem religiösen Elemente im Menschen unvereinbaren Unmenschlichkeit bestanden haben solle. Allein derselbe Tertullian bemerkt doch, zu den Heiden gewandt: Ihr beschuldigt uns des Eurigen. Bis zu Tiberius' Zeiten bestanden im punischen Afrika die Reste des Kinderopfers; der Apologet glaubt, es würden jetzt noch heimlich der Gottheit Kinder geschlachtet. Hier war also das Unmenschliche möglich, zu geschweigen, daß der Anubis- und mancher andere Dienst noch manche Opfer der Keuschheit eintrieb; was war aber die gnostische Häresis auf praktischer Seite anders, als die sich gegen die schlechthin ethische Religion des Christenthums letztlich empörende Naturreligion, entweder der Unlust oder der Lust fanatisch hingegeben, da diese Principien in der äußersten Spannung sich vertauschen. Was Schröckh von dem Karpokrates behauptet, daß die Lehre desselben nicht auf Unsittliches ziele, läßt sich mit ganz anderem Rechte von sogenannten Häretikern des Mittelalters sagen, die der schändlichsten Mysterien angeklagt wurden, am vollkommensten wohl von den Stedingern; aber auch was französische, belgische, deutsche Ketzer jener Zeit betrifft, sieht man, daß weder die Acten des Processes die Anklage beweisen — sie erörtern sie zuweilen nicht einmal — noch die incriminirten Dogmen den Verdacht begründeten. Ein ganz Anderes ist es mit den alten antinomistischen Secten. Gewiß haben die verbreitetsten gnostischen Secten eine sittliche Haltung gehabt a), und nur in der Ausartung — wie es in Hinsicht der Basilidianer klarer vorliegt — geriethen sie in das indifferentistische Wesen; gewiß haben die im Grundsatze und Lehre schlechtesten Parteien entwe-

a) Vergl. Clem. Strom. III. über Basilidianer. Und Epiph. Haer. 12. oder 32. (Secundianer) — ἐπεὶ μηδὲ τὰ αὐτὰ αὐτοῖς πράττειν συγχωροῦσιν οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων τούτων.

der ein kurzes Leben gelebt oder sich in der Praxis irgendwie verwandelt; aber daß in einem guten Theile der uns von den Häresiographen beschriebenen Systeme, denen scharfsinnige Verknüpfung christlicher und heidnischer Bestandtheile nicht abzusprechen ist, eine fertige Theorie des abscheulichsten Lasters enthalten war, läßt sich nicht leugnen a). Die Denksucht überhaupt arbeitet jeder Sucht in die Hände; und erwägt man, daß die Auflösung der Staatsgesetze und Volkssitte der christlichen Zucht einen Stoff, der nicht zu überwältigen war, darbot, daß in solchen Regionen der dem Laster eingeborene, überall weckbare Fanatismus nur auf Anlässe wartete: so lassen sich für jene Geschichtsperiode und Culturgegend Erscheinungen schwärmerischer Unsitte, die sonst unglaublich wären, glaublich finden. Wie aber, wenn nun noch im vierten Jahrhunderte Epiphanius gerade für das Alleräußerste von Feier unnatürlicher Lust und Ruchlosigkeit nicht nach Hörensagen, sondern als erlebender Zeuge einsteht? Denn das Greuelvollste ist unbestritten, was er als Theorie und Praxis den von ihm im Allgemeinen „Gnostiker" Genannten Schuld gibt. Diese hat er selbst in einer Stadt dem Bischofe angezeigt; er ist als Jüngling nahe daran gewesen, in ihre verführerischen Netze verstrickt zu werden. Und er hat ihre Lehren und Werke theils aus ihren Mittheilungen, theils aus ihren Büchern kennen gelernt. Da kann von Leichtgläubigkeit so wenig als von verfolgungssüchtigem Vorurtheile die Rede seyn.

Es widerspricht sich nicht, daß wir den Paulus schon, vornehmlich den Petrus, Johannes, Judas, kurz die

---

a) S. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien ꝛc. I, 324: „Es ist aus anderen Gründen erweislich, daß sie solche Grundsätze angenommen, die mit den Thaten selbst bald in näherer, bald in entfernterer Verbindung stehen." Demnach hält sich Walch an des Clemens Nachricht.

Apostel, bereits derselben gesetzwidrigen Lehre entgegen-treten sehen, welche doch erst seit den Zeiten Hadrian's aufgekommen und sectenmäßig verbreitet worden seyn soll. Richtungen und Maximen sind noch keine Lehrgebäude, Selbstrechtfertigung heidnischer Laster noch keine Propaganda, gelegentliche Conventikel noch keine organisirten Gesellschaften. Auf jeden Fall ist es die erste, älteste Erscheinung einer theoretischen Vereinigung des Christenthums mit praktischem Heidenthume, was in den Bileamiten von den Aposteln als Unchristenthum dargestellt und bedroht wird. Nicht nur der Brief Judä beschreibt dieselbe in den Gemeinden vom Heidenthume Profeß machende Richtung, welche Petrus im anderen Briefe; auch kommen beide Darstellungen mit den Werken der Nikolaiten in der Apokalypse überein. Diese Richtung kommt dort schon als gleichartige Lehre Vieler vor; es gibt *κρατοῦντες τὴν διδαχὴν Βαλαάμ* (Offenb. 2, 14. Nachfolger derselben 2 Petr. 2, 15. Jud. 11.). Sie ziehen den Begriff der Gnade (Jud. 4.) oder den Begriff der Freiheit (2 Petr. 2, 18.) auf lasterhaften Muthwillen; das können sie nur dadurch, daß sie die Gottheit des alten Testamentes, die göttlichen Principien des Gesetzes, die *κυριότης* und die *δόξαι* (2 Petr. 2, 10. Jud. 8. 9.), demgemäß die Organe der Offenbarung und die Auctoritäten der Gemeine abschaffen, verachten, lästern. Diese gnostische Seite der Sache bezeichnet Johannes mit „Kenntniß von den Tiefen Satans". Schwer zu sagen, in welchem Sinne. Das Praktische ist aber, daß diese Unchristen am abgöttischen Cultus Theil nehmen, Unzucht, auch unnatürliche, als Erlaubtes behandeln, die Liebesmahle schänden und die kaum dem Verderben des Heidenthums entronnenen Seelen zur Rückkehr in dasselbe oder vielmehr zur Vereinigung des christlichen Glaubens mit abgöttischer Lebensweise anreizen. Das letztere Moment gibt ihnen den Namen. Denn nach 4 Mos. 31, 16. ist es nach dem

Rathe oder Worte des Bileam geschehen, daß die Midianiten die Israeliten durch Reize der Fleischeslust zum Götzendienste verleiteten. Nicht daß jetzt schon diese ehemaligen Proselyten der Synagoge und durch das gemißbrauchte Evangelium zur Freigeisterei getriebenen Verführer sich selbst mit dem Namen Bileamiten belegt hätten; die Apostel finden vielmehr in Kain, in Bileam, in der Jesabel, in der Rotte Kora die Wege und Weisen derselben vorgebildet und zugleich verdammt. Denn benennt der Verfasser der Apokalypse dieselbe Gesinnung, die er mit Bileam bezeichnet, auch mit Jesabel, so leuchtet ein, daß dieß Namengeben noch auf Seiten der Apostel ist. Die scheltenden Namen werden erst später von denen, die sie treffen und ihnen nicht mehr entgehen können, in ehrende verwandelt. Gelegenheit dazu bot sich von selbst an. Denn schon die Apokalypse hatte nach sonstiger Gewohnheit den hebräischen Namen Bileam in den gleichbedeutenden Nikolaos übersetzt. Zum mindesten hat nicht ein Name Nikolaos auf Bileam, sondern hier offenbar der letztere auf jenen geführt. Wenn nun um die Zeiten des Karpokrates und Basilides jene Vergleichgültigung des Christlichen und Heidnischen im Wandel noch viel öffentlicher wiederkehrte, so hatte die Sache bereits ihren Namen, und wie viele von den für den Indifferentismus oder Antinomismus werbenden Secten und Sectenführern konnten, wenn von Einigen anders, von Anderen Nikolaiten genannt werden! Jetzt nun war es bereits auf beiden Seiten, auf Seite der Katholiker und Gnostiker Sitte geworden, die Auffassung des Christenthums durch persönliche Ueberlieferer von den Aposteln her vertreten zu lassen. Von den Gnostikern ist es bekannt, daß sie theils durch unbekanntere, theils durch bekanntere, wenigstens im Kanon vorgefundene Namen, z. B. durch den Apostel Matthias, andere durch den Philippus die Apostolicität ihrer Tradition zu beglaubigen

suchten. Da ist es denn sehr wahrscheinlich, daß eine Secte, die von der Kirchengemeinschaft der Katholiker unter dem apokalyptischen Namen ausgeschlossen worden war, sich auf den antiochenischen Proselyten Nikolaos zurückbezog, der (Ap.-Gesch. 6, 5.) unter den Diakonen der ersten apostolischen Gemeine erscheint. Er paßte um so besser, da er von Geburt Heide war. Einige nun, welchen Irenäus und Epiphanius gefolgt, gingen auf die Geschichten ein, die zu dem Behufe ersonnen waren, oder glaubten doch an den sittlichen Abfall des Antiocheners, Andere, und diesen steht Clemens voran, retteten, es geschah aus gutem Vorurtheile oder auf den Grund von echten Nachrichten, den Ruf des apostolischen Mannes. In beiden Fällen mit Recht, wie es scheint; gab es aber persönliche Nachrichten über ihn, und ließ sich etwa glaublich machen, daß der Ausspruch: „δεῖ παραχρήσασθαι τῇ σαρκί" dem Nikolaos zugehöre, so läßt sich ebenfalls mit Clemens recht wohl annehmen, daß ihn die Gnostiker gemißdeutet und daß er ursprünglich wie Röm. 6, 13. Gal. 5, 24. zu verstehen war. Die Nachricht über den Diakon und seine Familie, welche Clemens dem gnostischen Mißbrauche seines Namens entgegenstellt, hat das Ansehen einer der Geschichte abgedrungenen Ehrenrettung, wenn sie auch mehr für sich hat, als die abenteuerliche Ausdeutung seines Abfalls, für welche sich Epiphanius hergegeben. Mußte es einen Sectenstifter Nikolaus geben, so that Johannes Cassian sehr wohl, sich nach einem anderen möglichen umzusehen. Nur diesen Werth mag man der auf Kosten des Antiocheners vom Epiphanius erzählten Begebenheit beilegen, daß sie für den überall möglichen Ueberstürz der enkratitischen Lebensweise in fanatischen Genuß ein persönliches Symbol hergebe. Was wir nun in Ansehung der biblischen Nikolaiten noch nicht vermuthen durften, daß sie sich selbst zum Namen und Principe Bileam's bekannt, ist dagegen bei den Kaini-

ten, einem Auslaufe der Ophiten, ohne Bedenken anzunehmen. Wenn einmal der Gott des alten Testamentes ein schlechter seyn sollte und für seinen Widerpart, Christus, den Erlöser, eine Vorerscheinung gesucht ward, so lag es sehr nahe, die eherne Schlange, die Heilskräftige, mit der Schlange des Paradieses zu combiniren. Die erste Opponentin gegen Jaldabaoth wurde zum ersten und bleibenden Typus Christi. Den Ophiten nun im Allgemeinen werden keine verbrecherischen Gebräuche nachgesagt; wohl den Kainiten, welche ihrer entwickelten Geschichte angehören, denn in der Richtung der ophitischen Bibelauslegung gelangte man zu der Rechtfertigung aller Erscheinungen des alten Testamentes, die gegen Zebaoth auftraten. Dieß setzte sich bei den Kainiten — welche ohnehin dem Cham, Bileam, der Rotte Kora Gerechtigkeit widerfahren ließen — bis auf Judas den Verräther fort, und daß das Evangelium, welches sie unter diesem Namen führten, den äußersten Antinomismus begründet habe, läßt sich den Berichterstattern wohl glauben. Schwieriger ist die Auslegung, wenn man liest, Einige aus der Familie Marcion's sollen gelehrt haben, der Erlöser habe in seiner Niederfahrt zur Unterwelt die Bösen des alten Testamentes frei gemacht und die Väter des Segens sich selbst überlassen. Sollte dadurch nur die Gleichgültigkeit des neuen Testamentes gegen die Beschlüsse und Gerichte des gerechten Gottes stärker betont werden, so ließe es sich aus dem marcionitischen Principe ableiten; ebenso dieß, daß sich die ophitische Symbolik bei Marcioniten vorgefunden. Sollte hingegen Christus sich für die Ungerechten wider die Gerechten entscheiden, so war es die Ausartung des Systems. Eine Vermittelung liegt noch in dem Gedanken, daß die Gerechten eben die Vergeltung ihres in beiden Welten regierenden Gottes abwarten sollten. Von einem anderen Anfangspunkte leitet die Ketzergeschichte die Secten der Gesetzwidrigkeit ab, sobald

vom Zauberer Simon oder vom Vorgänger Dositheus und dem Nachfolger Menander die Rede ist. Samarien mußte das eigentliche Geburtsland antinomischer und indifferenter Lehren werden, wenn es ein solches geben sollte. Hier vereinigte sich mit alttestamentlichen Ueberlieferungen der entschiedenste Antijudaismus, und die Neigung, den Widerspruch der heidnischen und monotheistischen Religion, so wie den Gegensatz des hellenischen und asiatischen Elementes gnostisch aufzuheben, mußte unter den Samaritern, wenn sie mit dem Evangelium einen bloßen Anlaß des Denkens empfingen, vorzügliche Stärke gewinnen. Den Dositheus nennen die Nachrichten als den ersten; was er auch Geschichtliches sey, er stellt die Reaction des samaritischen Principes gegen das Christenthum, sofern es von den Juden kommt, im Allgemeinen dar. Verhöhnungen des Patriarchen Juda, zu welchen die Erzählung der Genesis Veranlassung gab, setzte er dem von den Juden kommenden Heile, dem Namen und den Wundern Jesu Zauberei und Weissagung entgegen. Indessen war das Christenthum schon nicht mehr ganz abzuweisen. Simon nimmt es als Moment des Antijudaismus mit auf, geht aber als Erscheinung des heiligen Geistes, als abschließender Prophet über den Sohn hinaus, und Menander behält, nachdem er das christliche Element wieder abgestoßen, nur eben die Religion des Zaubers als deren Messias übrig. Doch wie man auch mit den Namen es halten mag, es war die Zeit, wo das Heidenthum seine Antichriste sandte, und Samarien der geeignetste Ort für ein solches Auftreten. Man wird weder den Simon, noch die samaritische Mystification des Heidenthums aus dem apostolischen Zeitalter zu verdrängen oder gar aus der Geschichte zu tilgen Ursache haben a). Der Begriff der Gnosis als einer ange-

a) Baur, christliche Gnosis rc. S. 306. Note 74. scheint in der Kritik der Ueberlieferung zu weit zu gehen.

strebten Verklärung der Naturreligion läßt in seiner ersten und seiner letzten (der manichäischen) Erscheinung, in der ersten vor Allem die sprechendste Erweisung seines Grundcharakters erwarten. Dafür ist Samarien das Vaterland. Von dort her vornehmlich leiten sich die gnostischen Zaubereien, die weiblichen Darstellungen der Mittelursache, die Begattungen und Zeugungen, die im valentinischen, ophitischen und ähnlichen Systemen die Entwickelung des Naturbegriffes fördern; von dort her die Verkleinerungen des Weltschöpfers und Gesetzgebers, und dieses Zweifache führt dann veranlassungsweise zu allen den groben Ausschweifungen, deren vollkommenste Rechtfertigung die Lehre des Karpokrates anstrebt. Gegengewicht halten theils die entschiedensten Juden, theils die entschiedensten Christen unter den Gnostikern, jene die einseitigen Patriner (Ebioniten), wie sie in den Clementinen sich aussprechen, in gnostischer Beziehung eine Entwickelung der essenischen Lehre, des Philo, des Buches der Weisheit — diese die Marcioniten. In der samaritischen Gnosis kann das Sittliche nichts seyn, als die Zeitigung des Naturprocesses; die Spannung des Dualismus hat keine höhere Bedeutung, als daß der Proceß Veranlassung empfängt; das Uebernatürliche des Bestrebens aber fällt mit dem Uebersittlichen zusammen und hat das Unsittliche zum Resultate. Die ebionitische Lehre dagegen versetzt den Widerspruch in die endliche Welt und läßt den natürlichen Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, des Vernünftigen und Sinnlichen durch Zucht und Enthaltung so ethisiren, daß der tödtliche Reiz des sinnlichen Genusses und in ihm die Herrschaft der Dämonen durch Erkenntniß der göttlichen Ordnung und die schlechthin unverlierbare Willensfreiheit theils abgehalten, theils besiegt werden kann. Kein Wunder ist es, wenn sich aus diesem Systeme — eines durch christliche Bestandtheile und durch unterscheidende Haushaltung mit dem alten Testamente geläuterten

Judenthums — dessen Sinn und Richtung sich, wenn uns nicht Alles trügt, auch in Lactanz und in den Testamenten der zwölf Patriarchen (löst man von letzterer Schrift einige Einschaltungen ab) deutlich verräth, eine eben so strenge als psychologisch feine Moral ergibt. Wie viel ist schon für Abwehr der Unsittenlehren gewonnen, wo die Unzucht als das Capitalverbrechen und die Ehe als Gottesbund und Schutzwehr gegen Abgötterei erscheint; denn an diesen Punkt schließt sich immer entweder die Gefahr des Antinomismus oder die Sicherung der Sitten am ehesten an. Die dennoch geforderte Ehelosigkeit, Armuth und Selbstkasteiung der Geistlichen läßt freilich, gleicherweise wie die Auffassung des Weibes und Mannes, auch auf dem Gebiete der Moral den Boden der Naturreligion durchscheinen, der in der Theorie der Schöpfung nicht zu verkennen ist: allein die den Ebioniten eigene jüdische, pelagianische Gesetzlichkeit würde in nachhaltiger Wirksamkeit viel eher eine Tendenz zum werkheiligen, bindenden Antinomismus, als zur frechen Leichtfertigkeit entwickelt haben. Schroff entgegen steht Marcion; nichts von Gesetz, nichts von Vergeltung, nichts von Recht; diese Mittel und Kräfte überwältigen den Satan nicht; nur Glaube an die Barmherzigkeit des Erlösers, nur Liebe und Duldung befreien von den Banden des materiellen Lebens. Sofern diese vermeintliche Restauration des Christenthums nur den höchsten Standpunkt göttlicher Lebensbildung retten will, greift sie den sittlichen Inhalt nicht an, sondern erwartet, daß die Liebe aus sich und ohne Gesetz Alles thue und dulde, was der Wahrheit entspricht und das Gesetz dem Fleische nicht abzudringen vermag; und wir finden nicht, daß das Laster sich an dieser Schule erholt habe. Da aber Marcion, um nicht in die Hände eines Gesetzgebers zu fallen, dem wahren Gotte nicht erlaubte, schon in der Schöpfung seine mittheilende Güte zu offenbaren, vielmehr die sinnlichen

Functionen, namentlich die Zeugung auf Werke des Teufels deutete, so verlor er nicht nur am Stoffe der freien Lebensbildung und an besonnener Berufsthätigkeit — Verluste, welche leicht in die Gesinnung zurückschlagen — sondern führte auch die von ihm geduldeten verehlichten Katechumenen ebenso wie die Getauften der Gefahr entgegen, in dieselben abscheulichen Irrungen zu fallen, die bald den Manichäern, bald den Gnostikern überhaupt, mehr oder minder mit Recht, zugeschrieben worden sind. Die Lehre Marcion's ist arm an physischer und logischer Gnosis, sie stellt geschichtliche Principien der Ethik auf; das manichäische System ist durch und durch Bewirthschaftung der Substanz und kann es nicht lassen, ihrem Reinigungs- und Aussonderungsprocesse Alles und Jedes, was der Idee der Persönlichkeit heilig ist, gelegentlich aufzuopfern. Es hat von der einen Seite allerdings ein anderes Ansehen. Mani hat es in der Kunst, sich die Worte und Vorstellungen des Christenthums allegorisch anzueignen, weiter als irgend einer, der das absolute Wissen von „Anfang, Mitte und Ende" haben und mittheilen wollte, als irgend ein Gnostiker gebracht. So erhebt er sich denn auch in der Sittenlehre über das Heidenthum der Abgötterei zum Gesetze Gottes und zu dessen geistlicher Auslegung im Evangelium. Besonders die Gebote: du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht falsch schwören (die ungefähr dem dreifachen signaculum entsprechen) — werden als gültige und göttliche gepriesen, und nicht nur ist milde, duldende, neidlose Liebe das Band der Tugenden, die erstrebt und geübt werden müssen; die Enthaltsamkeit, welcher er den Christen unterwirft, hat auch den Schein, eben nur die Ueberweltlichkeit und Ueberschwenglichkeit der Gemüthsrichtung zu seyn, in deren Namen ein Paulus ruft: unser Bürgerthum ist im Himmel, mir ist die Welt gekreuzigt. Was aber das Letzte betrifft, so haben sich die Manichäer den neutestamentli-

chen Begriff von Fleisch und Welt gleicherweise unmöglich gemacht wie reine Begriffe von Natur und Geist. Sie vergeistigen und versittlichen die Vorstellungen von Licht und Finsterniß, aber nur mit dem Erfolge, daß das Geistige und Sittliche naturalisirt wird. Denn die Natur gilt für das in Hölle gefangene Himmlische, sie ist das teuflisch gebundene Göttliche; und die Erlösung, die, was die Schöpfung übel gethan, gut zu machen hat, besteht, sofern das Selbstbewußtseyn daran Theil nimmt, in fortgesetzten Verneinungen des natürlichen Sollens. Das natürliche Leben ist allerdings auch göttliches Mittel, aber zugleich ungöttliches, es ist so wenig Organ des guten Geistes, daß dieser vielmehr sich nach Gesetz und Ordnung aus demselben zurückzuziehen hat. Demnach darfst du freilich nicht morden, weder menschliches noch thierisches noch vegetabilisches Leben eigenmächtig verletzen oder umbringen, aber eben so wenig es nähren, pflegen, fortpflanzen. Jede Erzeugung würde den Geist tiefer in die Materie hereinbannen. In dieser Welt ist Alles Sünde, was als Thun von Vergnügen begleitet oder auf Vervollkommnung irdischer Zustände gerichtet seyn kann, etwa die Kunst, z. B. die Musik, und die Wissenschaft ausgenommen. Selbst das Thun und Genießen aus Nothwendigkeit bedarf der Vergebung. Diese Moral hat keine positive Seite; sie entwickelt nichts als reinigende Thätigkeit und ist um so mehr in Gefahr, zu verunreinigen, weil die Gesetzgebung, die sie hervorbringt, durch Naturkunde bedingt, im Unterscheiden des Reinen und Unreinen wesentlich irren kann. Sie übertritt direct nicht die göttlichen Gebote, und, wie Augustin nachweiset, dennoch jedes, sie begeht den liebloseſten Bruch der Ehe und des Familienrechts und spricht den Fluch über die Gemeingüter aus, über welche des segnenden Schöpfers schützende Verbote ergehen. Sie verhöhnt die Reinigkeits- und ceremoniellen Satzungen des alten Testamentes und setzt

doch nur heidnische an ihre Stelle, sie preiset die evangelische Freiheit und ist ganz und gar Moral der Werke und pelagianische Verdienstsucht; sie schändet die Familie und den Staat, und indem sie dieselben als beklagenswerthe Nothwendigkeiten den Auditoren überläßt und in den tyrannischen Auserwählten gleich als in den Guru's, denen die Hindu's sich mit Leib und Seele verkaufen, die Bedienung mit dem Nothwendigen von den Schülern fordert, stiftet sie eine heillosere Hierarchie, als je innerhalb der christlichen Völker bestanden hat. Wie weit können nun die verdammlichen und doch verzeihlichen Nothwendigkeiten reichen, denen die Schüler oder Lehrer unterworfen sind? Wohin kann nun auf dem Grunde der Naturanschauung, da man in dem einen Dinge mehr Lichttheile vermuthet, als in dem anderen, und in der einen sinnlichen Function mehr oder weniger Lichtsammlung oder Lichtzerstreuung — das sittengesetzliche Urtheil sich verirren? Gelangten die Schüler bis zu der Reife, daß sie Ehe und Erzeugung verabscheuten und doch nicht nur irgend einer Nothwendigkeit erlagen, sondern an der Hand eines Naturweisen die manichäische Ansicht vom Samen, von dessen Ergießung und Aneignung veränderten: so war die Feier, die Epiphanius beschreibt, fertig. Augustin bezeugt es den Manichäern, daß sie, was ihnen in dieser Hinsicht aufgebürdet wurde, von sich abwiesen; aber die Verdammniß dessen, was der Schöpfer gepflanzt und geordnet, hat zu allen Zeiten unentfliehbare Folgen gehabt. Erhabene Erscheinungen an Ernst und Stille, an Seelenstärke und Duldung, und auf dem Gebiete der Wissenschaft geistvolle Beziehungen der mannichfaltigen Gegenstände auf Einen Grund und Zweck sind dem Manichäismus nicht abzusprechen, nur ist er eben so reich an Ungereimtheiten und Widersprüchen, den natürlichen Strafen des Weisheitsdünkels, und anstatt über das Christenthum des Buchstabens und Fleisches in das Christen-

thum des Parakletes hinaufzuführen, geht er vielmehr in ein christlich aufgeschmücktes Heidenthum aus, welches nun an seinem Orte nicht mehr die Berechtigung eines pythagorischen, persischen oder brahmanischen für sich hatte. Mit Recht ist er als cardinale Irrlehre bezeichnet worden; das Christenthum, welches er gerade in seiner katholisirenden Form mehr parodirt als überwunden hat, schuldet ihm nichts, als Abscheu und Mitleid, und verdankt ihm nichts, als Selbsterprobung und erhöhtes Gefühl seiner göttlichen Würde und Heilsamkeit. Als Gipfel und Reife der Gnosis, der Zeit und der Sache nach, muß die manichäische Lehre noch weithin in der Geschichte der Moral ihre Spuren geben und ihre Begründung in dem unüberwundenen Zuge des Menschen zur Naturreligion auch dadurch beweisen.

(Fortsetzung folgt.)

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Beiträge zur Erklärung des Evangeliums Johannis.

Von

Professor Bäumlein in Maulbronn.

1, 28. 29. Zwischen diese beiden Verse muß die Taufe Jesu fallen. Daß nämlich das Zeugniß V. 19—28. nicht nach der Taufe zu setzen ist, geht unwiderleglich aus den Worten: [αὐτός ἐστιν] ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος hervor. So wie Niemand leugnen wird, daß ἔρχεσθαι mit φανερωθῆναι τῷ Ἰσραήλ und dieses mit der Taufe zusammenfällt, so kann hinwiederum ἐρχόμενος nur von einer noch werdenden, bevorstehenden, nicht von einer vollendeten Handlung verstanden werden. Auch zeigt V. 30: οὗτός ἐστιν, ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνήρ, worin wir eine authentische Interpretation von V. 27. haben, daß jenes ἐρχόμενος, wie dieses ἔρχεται, von etwas Bevorstehendem gesagt ist. Man darf auch nicht aus ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε schließen, daß Johannes damals schon Jesum als den Christ gekannt habe, denn auf ὑμεῖς liegt nicht nothwendig ein Nachdruck; es ist einfach durch das vorhergehende ὑμῶν herbeigeführt. Der Täufer spricht seine Ueberzeugung aus, daß der Messias bereits mitten unter dem Volke sey, ohne daß es ihn jedoch kenne. An welchem

Tage nun die Taufe stattfand, ob an dem, auf welchen V. 19—28., oder an dem, auf welchen V. 29 ff. fällt, kann unentschieden bleiben; genug, daß grammatisch kein Zweifel darüber seyn kann, daß V. 19—28. das *ἔρχεσθαι* = *φανερωθῆναι* = *βαπτισθῆναι* noch bevorsteht.

3, 2. 3. Die Frage des Nikodemus scheint gewesen zu seyn, ob zum Eintritt in das Reich Gottes die Taufe des Johannes genüge. Darum sagt Jesus: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*, und hebt, während das Erstere in der Rede sonst nicht weiter berücksichtigt wird, *πνεῦμα* und *ἄνωθεν* hervor. Letzteres muß nicht bloß wegen des sonstigen johanneischen Sprachgebrauchs und wegen der Parallele mit *ἐκ πνεύματος*, sondern schon darum in dem Sinne von *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* oder *ἐκ τοῦ θεοῦ* genommen werden, weil damit nicht irgendwelche zweite Geburt genannt seyn kann, sondern bestimmter deren Beschaffenheit angegeben seyn muß.

4, 44. Man ist neuerdings wieder geneigt, die *ἰδία πατρίς* von Judäa zu verstehen, und Wieseler (Chronol. Synopse der vier Evangelien, S. 43 ff.) betrachtet die Stelle demgemäß als Zeugniß, daß auch Johannes Bethlehem als Geburtsort Jesu gekannt habe. Indessen zu diesem Resultate kann man doch immer nur auf dem Wege gelangen, daß man unter Voraussetzung, V. 44. enthalte den Grund von V. 43., nachweist, wie unter jenem Namen weder Galiläa noch Samarien verstanden seyn könne. Dasselbe läßt sich aber auch von Judäa zeigen. Denn abgesehen davon, daß im johanneischen Evangelium (1, 46; 18, 5. 7; 19, 19.) Nazareth als Heimath Jesu angegeben wird, kann aus demselben Grunde, aus welchem Galiläa und Samarien nicht gemeint zu seyn scheint, nämlich weil Jesus in beiden Landschaften eine günstige Aufnahme fand, auch an Judäa nicht gedacht werden (4, 1.). Wenn

V. 44., wie es zunächst allerdings den Anschein hat, den Grund für V. 43. enthält, so bliebe kaum eine andere Annahme übrig, als Johannes bezeichne hier Samarien als die πατρὶς Jesu. Denn da καὶ ἀπῆλθεν sicher als unecht anzusehen ist (vgl. die var. lect. der größeren Ausg. von Lachmann), so liegt die Aussage von V. 43. wesentlich in μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν. Wollte man aber demungeachtet V. 44. als Grund zu εἰς τὴν Γαλιλαίαν ziehen, so müßte man entweder sagen, der Vers sey auf die in εἰς τὴν Γαλιλαίαν enthaltene Negation: „er begab sich nicht wieder (wie man etwa erwarten sollte) nach Judäa" bezogen, welcher Gedanke befremden müßte, da ja Jesus (4, 3.) nicht bloß nach Samarien und von da zurück nach Judäa, sondern nach Galiläa hatte gehen wollen, oder man müßte mit Wieseler annehmen, es solle ein Grund angegeben werden, weßhalb Jesus von Judäa aus nach Galiläa gegangen sey. Das hat nun aber sprachlich Alles gegen sich. Denn ist V. 44. Grund für V. 43., so kann er doch nur begründen, warum Jesus von Samarien aus nach Galiläa ging. Zudem hätten wir dann V. 1. und 44. eine doppelte und zwar nicht zusammenstimmende Motivirung dieser Reise. Wie vertrüge sich nämlich mit dem in V. 1. angegebenen Grunde: ἔγνω ὁ κύριος, ὅτι ἤκουσαν οἱ φαρισαῖοι, ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης, das andere Motiv (V. 44.), daß er Judäa verlassen habe, weil er dort nicht geehrt ward. Es ist indessen ferner zu erinnern, daß πατρίς, wo es mit Beziehung auf unser Sprüchwort steht, entschieden die Bedeutung „Heimathsort" haben muß. Matth. 13, 54. 57., Mark. 6, 1. 4. kann an und für sich, auch wenn Luk. 4, 16. 24. nicht als Parallelstelle anzusehen ist, nur von dem Orte, nicht von dem Lande verstanden werden. Denn sollte nur überhaupt das Vaterland damit bezeichnet seyn, so könnte nicht wohl ohne Weiteres fortgefahren werden:

ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν, oder ἤρξατο ἐν τῇ συναγωγῇ διδάσκειν, sondern es würde dann der bestimmte Ort noch angegeben seyn. Ist aber die Luk. 4, 16 ff. erzählte Begebenheit von der Matth. 13., Mark. 6. erzählten verschieden, so begünstigt schon die mehrmalige Anwendung des Sprüchworts: οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι, auf dasselbe Nazareth die Voraussetzung, daß in der evangelischen Ueberlieferung die Anwendung dieses Sprüchworts insbesondere auf Nazareth sich fixirt hatte. So unabhängig nun auch die Betrachtung des vierten Evangeliums sich halten mag, so dürfte es doch mit unbefangenen hermeneutischen Grundsätzen sich nicht vertragen, wenn man nicht die mit der übrigen Evangelienüberlieferung übereinstimmende Auslegung der johanneischen Stelle als die nächste und natürlichste betrachten wollte. — Erhellt aus diesen Gründen zur Genüge, daß unter der πατρὶς Jesu nicht Judäa, sondern am natürlichsten Nazareth verstanden werde, so wird ferner durch die Beobachtung, daß πατρὶς den Heimathsort bezeichne, verbunden mit der Bemerkung, daß Johannes 1, 46. bestimmt Nazareth als Heimathsort Jesu angegeben hatte, und der weiteren, daß jene Sentenz: ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει, in der evangelischen Ueberlieferung ihre bekannte und bestimmte Anwendung gehabt zu haben scheint, ein großer Theil der Zweideutigkeit unserer Stelle beseitigt.

Es bleibt uns nun aber die wichtige Frage übrig, wie bei solcher Bedeutung V. 44. auf eine sprachlich zu rechtfertigende Weise in den Zusammenhang sich einreihe. — Nachdem indessen im Vorhergehenden gezeigt worden ist, wie sich jedenfalls ein ganz unpassender Sinn ergäbe, wenn man den Vers als Grund von Vers 43. betrachten wollte, so bleibt nur übrig, zu versuchen, ob V. 44. nicht von dem Vorhergehenden losgetrennt und näher mit dem Folgenden verbunden werden könne, so daß auch

die Ansicht bestimmt verworfen würde, als liege in *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* ein Gegensatz: „nicht nach Nazareth", woran sich *αὐτὸς γὰρ ἐμαρτύρησε* anschlösse. — Ich halte es nämlich für das Wahrscheinlichste, daß der Evangelist darlegen wollte, weßhalb Jesus, als er nach Galiläa zurückkehrte, nach Kana sich begeben habe. Wenigstens scheint V. 46: *ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανᾶ* am natürlichsten als Folge an V. 44. sich anzuschließen: da Jesus wußte, daß er in Nazareth nicht geachtet sey, so begab er sich nach Kana, wo er sein erstes Wunder verrichtet hatte (und demgemäß hoffen durfte, eine gläubige Aufnahme zu finden). Wenn wir nun dem V. 44. eine Beziehung auf das Folgende geben, so können wir uns zur Erklärung der Partikel *γάρ* darauf berufen, daß *γάρ* nicht immer und nicht ursprünglich causale Partikel ist, sondern überhaupt dazu dient, etwas als unbestritten gewiß hinzustellen, woraus dann eben die causale Beziehung, es sey auf einen vorangehenden oder einen folgenden Satz, sich ableitet. So ist Joh. 9, 30: *ἐν γὰρ τούτῳ θαυμαστόν ἐστι*, aufzufassen: hiebei ist es doch unstreitig zu verwundern. Oder Apg. 2, 15: *Οὐ γάρ, ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε, οὗτοι μεθύουσιν.* Phil. 2, 27: *καὶ γὰρ ἠσθένησε παραπλήσιον θανάτῳ*, und allerdings lag er auf den Tod krank. So würde denn durch *γάρ*, ohne daß es als eigentlicher Causalsatz aufzufassen wäre, nur behufs des weiter zu Berichtenden auf die bekannte Thatsache hingewiesen, daß Jesus selbst geäußert hatte (die Aeußerung mag auch in eine spätere Zeit fallen, die Sache fand schon früher statt), ein Prophet werde in seinem Heimathsorte nicht geehrt. Daß nun aber der 44. V. einer Partikel entbehrt, die ihn mit dem Vorhergehenden verknüpfte, kann bei der Gewohnheit des Evangelisten nicht auffallen. Dagegen kann es befremden, daß sich V. 45. zwischen 44. und 46. einschiebt, während wir doch voraussetzen, daß der Evangelist schon mit Beginn des

44. V. den Inhalt des 46. im Auge gehabt habe. Wenn man freilich V. 46. als unmotivirte, für sich stehende Notiz betrachtet, ohne nach ihrer Bedeutung zu fragen, so entgeht man jenem Anstoße. So zusammenhangslos könnte ich aber diese Worte nicht betrachten; vielmehr lauten sie mir ganz wie eine aus dem Vorhergehenden sich ergebende Folge. Es läßt sich indessen wohl ein Grund angeben, warum der Evangelist von dem Gedanken: *προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*, zu *ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι* überging. Der Unglaube der Nazarener leitet den Verf. unmittelbar über zu dem Glauben, den Jesus bei den Galiläern fand. Man kann hinzufügen, daß Jesus diese günstige Aufnahme erfuhr, noch ehe er nach dem von der Grenze Galiläa's weiter entlegenen Kana kam, und daß auch darum die durch *προφήτης — ἔχει* veranlaßte Bemerkung ihre Stelle vor dem durch den gleichen Gedanken motivirten *ἦλθεν — εἰς τὴν Κανᾶ* erhielt. Uebersetzen wir obiger Auffassung gemäß die ganze Stelle, so wird auch im Deutschen die Verbindung der Gedanken nichts besonders Anstößiges haben: „Nach diesen zwei Tagen verließ er den Ort und begab sich nach Galiläa. — Jesus selbst bezeugte bekanntlich (oder: hat bezeugt, wie 7, 19. *ἔδωκεν* gleich 22. *δέδωκεν*), daß ein Prophet in der eigenen Heimath nicht geehrt wird. Da er also nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, indem sie Alles gesehen hatten, was er in Jerusalem am Feste gethan hatte; denn sie waren ebenfalls zum Feste gekommen. Er kam also wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte."

8, 25. Nach der von Stallbaum zu Plat. Meno p. 74. D. Euthyd. p. 287. B. Lys. p. 212. C. u. a. gemachten Beobachtung, so wie nach Lachmann's Erinnerung p. XLIII., worauf sich Lücke bei seiner sorgfältigen Behandlung unserer Stelle stützt, läßt sich zwar nicht leugnen,

daß eben sowohl in neutestamentlichem, als in classischem Sprachgebrauche ὅτι auch in der directen Frage gebraucht wird, oder daß, wie Stallbaum will, an die Stelle der directen Frage vermöge einer Ellipse die indirecte treten kann; ob aber damit für die Auslegung unserer Stelle etwas gewonnen sey, bezweifle ich. Was für ein Zusammenhang soll stattfinden zwischen der Frage der Juden: „Wer bist du?" und der Entgegnung Jesu: „Ueberhaupt, was rede ich nur zu euch?" besonders wenn er unmittelbar fortfährt: „Viel habe ich über euch zu reden und zu richten." Lücke meint, in der abweisenden Frage Jesu liege, daß er nichts weiter über sich zu sagen habe; *πολλὰ ἔχω* stehe dann dem in jener Frage versteckten *οὐδὲν ἔχω*, ferner *περὶ ὑμῶν* dem mitgedachten *περὶ ἐμοῦ* und das *λαλεῖν καὶ κρίνειν* dem bloßen *λαλῶ* gegenüber; in diesem Gegensatze sage Jesus: nichts über mich, Vieles über euch habe ich zu reden und zu richten. Wie läßt es sich aber rechtfertigen, wenn gerade das Wesentliche der Aussage von dem Ausleger ergänzt werden muß? Ein Gegensatz ist mit nichts angedeutet; ein mitgedachtes *περὶ ἐμοῦ* besteht nur in der Vorstellung des Exegeten, und wie *ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν;* ganz absolut lautet: wofür rede ich nur zu euch? so ist auch dann *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν* ohne allen Gegensatz gesagt. Sollte der von Lücke vorausgesetzte Sinn in den Worten liegen, so müßte nothwendig in der Frage *περὶ ἐμοῦ* stehen, und *περὶ ὑμῶν* eine andere Stellung einnehmen. Philologisch erscheint darum diese Erklärung unhaltbar. Eben so unhaltbar aber auch, wie mir scheint, wenn man von theologischem Gesichtspunkte den durch diese Erklärung gewonnenen Gedanken erwägt. Konnte Christus, wenn er, auch ohne auf die Würde des Sohnes Gottes Anspruch zu machen, richtend mit Rüge und Tadel den Juden entgegentreten wollte, von seiner Berechtigung dazu, von seiner Person schweigen, zumal da die Juden ja gerade,

wie Lücke (S. 315.) annimmt, nach seiner Person darum fragen, um daraus seine Berechtigung zu dem verdammenden Worte V. 24. zu erkennen? Oder konnte er in demselben Augenblicke alles weitere Sprechen über seine Person für überflüssig erklären und mit ἀλλ' ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστι κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον fortfahren über seine Person, sein Verhältniß zu Gott zu reden? — Eine ähnliche Frage drängt sich auf, wenn man τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν; einfach in dem Sinne nimmt: „Ueberhaupt was spreche ich nur zu euch?" Denn befremden muß es doch wohl, wenn Christus nach solcher Erklärung dennoch zu sprechen fortfährt.

Man hat, wie mir scheint, die Antwort Christi darum mißverstanden, weil man die Frage der Juden nicht recht verstand. Σὺ τίς εἶ; verlangt nicht eigentlich Aufschluß über die Person Jesu, denn in diesem Falle würde, da der Inhalt und Nachdruck der Frage vornehmlich in τίς läge, letzteres voranstehen, sondern sie ist in der Voranstellung des Σύ Ausdruck der Verachtung, des Unwillens, daß er es sich herausnehme, wie ihr Richter zu sprechen. Wie nun dieses verächtliche „Du — wer bist du denn?" keine Antwort über Jesu Person erheischt, so rechtfertigt auch Jesus bloß das verdammende Urtheil, das er über die Juden fällte, damit, daß er sagt: τὴν ἀρχήν, ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν, πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν κ. τ. λ., d. h. durchaus habe ich — was ich denn auch thue — viel an euch zu rügen, aber als Gesandter des wahrhaften Gottes kann ich nicht anders; ich muß sprechen, wie ich es von ihm höre.

11, 9. Man hat mit Unrecht die Frage so gefaßt, als erinnere Jesus, daß der Tag nicht mehr als zwölf Stunden habe. Dieß würde durch μὴ πλείους ἢ δώδεκα ὧραί εἰσι τῆς ἡμέρας; ausgedrückt seyn. Wie die Frage

gestellt ist, liegt auf δώδεκα der Nachdruck: Sind nicht zwölf Stunden des Tages? d. h. dauert das Tagewerk nicht zwölf Stunden, oder (wie 9, 4. 5.) muß ich nicht wirken, so lange es Tag ist? Dann führt Jesus in bildlicher Rede den Gedanken aus: wer treu wirkt, so lange sein Tagewerk dauert, steht unter Gottes Obhut; wie den bei Tage Wandelnden das Licht der Sonne Anstoß meiden lehrt, so meidet, wer sein Tagewerk treu vollbringt, den Anstoß (gegen den göttlichen Willen); wer sein Wirken auf die Nacht verschiebt, verletzt seine Pflicht; das Licht des göttlichen Willens, das ihn erleuchten und seine Wege ihm zeigen sollte, ist in ihm erloschen.

13, 1—5. Ich begreife nicht, weßhalb man sich bedenkt, bei der natürlichsten Beziehung der Zeitbestimmung πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα auf das nächste εἰδὼς stehen zu bleiben. Lücke sagt, eine solche Beziehung sey eben so müßig, als unwahr. Ich kann weder das Eine noch das Andere finden. Allerdings hatte Jesus schon vorher (12, 23 ff.) das Bewußtseyn seiner nahen Verklärung, aber das eben ist die Kap. 12. und 13. verknüpfende Reflexion, daß Jesus, ungeachtet er dieses Bewußtseyn schon vorher hatte, auch jetzt und bis zum Ende nicht abließ, von seiner Liebe, oder, wie V. 3 ff. es bestimmter und concreter ausdrücken, daß er in dem Bewußtseyn der nahen Verklärung beim Vater die Handlung der demüthigsten Liebe vollbringt. Wenn dieß entschieden der Sinn von V. 3 ff. ist, die Vereinigung des scheinbar Entgegengesetzten, des Bewußtseyns göttlicher Hoheit und der sich tief demüthigenden Liebe hervorzuheben, so kann auch V. 1., der nur abstracter und mehr allgemein vorbereitend lautet, keinen anderen Sinn und Zweck haben, als diesen. Also sagt 13, 1., anknüpfend an 12: Obwohl aber Jesus schon vor dem Passahfeste sich bewußt war, daß die Stunde seiner Verklärung gekommen war, so liebte er

doch die Seinen, die in der Welt waren, wie vorher, so bis ans Ende (eigentlich: da er die Seinen geliebt hatte, liebte er sie bis ans Ende). So wie V. 3 f. *εἰδώς* zu *ἐγείρεται* in adversativem Verhältnisse steht, so V. 1. *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδώς* zu *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς*. Dagegen drückt *ἀγαπήσας* das Entsprechende aus. Bei dieser Auffassung kann denn auch keine Frage seyn, daß das *δεῖπνον* das Passahmahl ist; denn im Begriffe, die bei dem *δεῖπνον* stattfindende Handlung des Fußwaschens zu schildern, hat der Evangelist natürlich in der *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* eben nur das *δεῖπνον* im Auge.

18, 15 ff. Lücke hat nach meiner Ueberzeugung in unwidersprechlicher Weise dargethan, daß auch Johannes das V. 19 ff. geschilderte Verhör bei Kaiaphas vorgehen läßt, nicht bei Annas. Ja, man kann sich, wenn man alle die Gründe erwägt, die auf die erstere Annahme leiten, beinahe wundern, wie die Ansicht, daß hier ein Verhör bei Annas geschildert werde, so vielen Beifall erhalten konnte. Führte der Evangelist Annas nirgends mit dem Titel *ἀρχιερεύς* auf, gab er dagegen diesen Titel ausdrücklich dem Kaiaphas, so durfte er wohl erwarten, daß man, wo er weiter *τὸν ἀρχιερέα* nannte, an Niemand als an Kaiaphas denken werde, zumal da doch V. 22: *οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ;* auf sonst Niemand sich beziehen kann, als auf den, der *κατ' ἐξοχὴν* diesen Titel führte. Unter der Voraussetzung, daß V. 13—23. lediglich auf den Aufenthalt im Hause des Annas sich beziehe, wäre V. 25. gleich unerklärlich, man möchte das *ἦν ἑστὼς κ. τ. λ.* noch in das Local des Annas oder in das des Kaiaphas verlegen; ersteres, weil nach V. 24. die Scene von Annas zu Kaiaphas versetzt würde, und wenn V. 25. noch in dem früheren Locale vorgehen sollte, durch irgend welche Bemerkung angedeutet seyn müßte, daß V. 25. noch in das alte Local fällt, und weil man

mit Recht sich wundern würde, Petrus so ruhig noch bei Annas weilen zu sehen, während sein Meister von dort weggeführt worden war. Aber auch die Annahme, daß V. 25. die Scene bei Kaiaphas ist, wird unter jener Voraussetzung unmöglich; denn abgesehen von der an zwei verschiedenen Orten vorgehenden Verleugnung, weist doch V. 25. ganz entschieden auf V. 18. zurück; die Identität des Ausdrucks führt auf eine Identität des Locals. Doch dieß alles ist wesentlich bereits von Lücke zusammengestellt worden; ich wollte hier vielmehr auf einiges bisher, so viel mir bekannt, Uebersehene aufmerksam machen. Der Evangelist sagt Vers 15. *ἠκολούθει*. Wollte er nur sagen, daß Petrus dem Herrn zu Annas gefolgt war, so würde er unstreitig *ἠκολούθησε* gebraucht haben; mit *ἠκολούθει* aber erscheint der Herr wieder auf dem Wege. In *συνειςῆλθε τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως* ist dann ausdrücklich gesagt, daß Jesus in den Hof des Kaiaphas ging, da ja unter *τοῦ ἀρχιερέως*, nachdem eben Kaiaphas so genannt worden war, Niemand anders verstanden werden konnte, als dieser. Daß aber das Hineingehen Jesu in den Hof des Kaiaphas in der Aussage nur involvirt, nicht Hauptgegenstand der Aussage ist, erklärt sich theils aus dem Umstande, daß von V. 15. an überhaupt Petrus und dessen Verleugnung Hauptgegenstand der Erzählung wird, theils daß die Abführung Jesu zum Hohenpriester wohl schon mit V. 13. *καὶ ἤγαγον* eigentlich berichtet werden sollte, indem *πρὸς Ἄνναν πρῶτον* wie ein anfänglich nicht beabsichtigter, eingeschobener Zusatz lautet. Daß V. 24. keinen Fortschritt der Handlung bezeichnet, sondern auf das Frühere zurückgeht, dürfte schon aus dem damit zusammenhängenden, entschieden auf das Vorherige zurückweisenden *ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος* erhellen.

2.

Ein Beitrag
zur
Feststellung der Grundsätze der neutestamentlichen Textkritik.

Von
W. Fr. Rinck.

Da das Feld der neutestamentlichen Textkritik ungeachtet aller verdienstlichen Vorarbeit noch ein Brachfeld ist, das erst umgebrochen werden muß, ehe es Frucht tragen kann, so ist jede Arbeit auf diesem Felde dankenswerth, und auch der „neue Beitrag zur neutestamentlichen Textkritik von D. Constantin Tischendorf" (jetzt Professor in Leipzig) im zweiten Hefte der Studien und Kritiken von 1844 ist eine erwünschte Gabe des gelehrten Reisenden. Gerne bescheide ich mich und bekenne, daß mein ehrenwerther Freund in paläographischen Forschungen ungleich mehr Kenntnisse besitzt als ich und viele Andere. Bei dieser Selbstkenntniß war ich auch weit entfernt, in meinem frühern Aufsatze in den Studien, worauf sich der Beitrag des Hrn. Tischendorf bezieht, paläographische Entscheidungen zu geben oder irgend etwas Reformatorisches auf diesem Gebiete zu wagen; vielmehr wollte ich der Zuversichtlichkeit und den gewagten Schlüssen entgegentreten, womit D. Hug das Alter der vaticanischen Handschrift B in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts hinaufrückt. Eben so wenig gedachte ich, für die baseler Handschrift E ein solches Alterthum zu erkämpfen; ich wollte nur Möglichkeiten und die Unsicherheit der entgegenstehenden Möglichkeiten behaupten, indem ich es für besser halte, etwas Unsicheres nicht wissen zu wollen, als

es dreist für ausgemacht zu nehmen, wie zum Nachtheile der Kritik oftmals geschehen ist. Vielleicht haben sogar meine Gründe auf Hrn. Tischendorf, ihm selbst unbewußt, so viel Einfluß geübt, daß er die Handschrift B jetzt für jünger (fünftes Jahrh.) und E für älter (achtes Jahrh.), als sonst gewöhnlich geschieht, gelten läßt.

So löblich es ist, zum Behufe der Textkritik neue Urkunden und Varianten zu Tage zu fördern, so ist doch die Feststellung ihres Verhältnisses zu einander die Hauptfrage, die beantwortet werden muß, ehe man anfangen kann, sich mit Glück an eine Ausgabe des N. T. zu machen. Da gerade in dieser Hauptsache die Ansichten so verschieden sind, so sollte man zur Zeit noch gar keine kritische Ausgabe unternehmen, oder wenigstens von den Herausgebern erwarten, daß sie sich über die Grundsätze in Ansehung des Verhältnisses der Handschriftenclassen aussprächen und wo möglich verständigten. An dieser Klippe gingen dagegen die neuesten Herausgeber großentheils unbesorgt vorüber und behaupteten ohne weitere Untersuchung und Prüfung, sie seyen den antiquissimis codd. gefolgt. Dieß ist aber nicht genügend. Denn eine jüngere Handschrift kann einen sehr alten Text, und eine ältere einen verhältnißmäßig neuern Text enthalten. So hat jüngst Hr. Kling in den Studien und Kritiken die Hülfe von 32 zum Theile vorzüglichen Handschriften, welche das Geschlechtsregister bei Matth. 1, 11. vollständig geben, bloß aus Verdächtigung wegen ihres jüngern Alters, ohne Weiteres von der Hand gewiesen, obgleich die syrisch hierosolymitanische Uebersetzung, welche nach allen Anzeichen über unsere ältesten Handschriften weit hinaufreicht, gerade mit den verachteten hält und ihr Zeugniß zu einem uralten stempelt. Auf schwachen Füßen steht dagegen die exegetische Aushülfe, als hätte Matthäus, welcher, um ja 3mal 14 Geschlechter herauszubringen, deren drei ausgelassen hat, den David oder den Jechonias zweimal gezählt. Das könnte man sich nur dann gefallen

lassen, wenn der Evangelist in der Chronik zu wenig Geschlechter vorgefunden hätte.

Vor allen Dingen sollte einmal fest stehen, daß es einen Unterschied von zwei Zeugenclassen gebe. Um sich ohne sonderliche Mühe davon zu überzeugen, so vergleiche man nur ein Kapitel aus den Evangelien in der Handschrift E und in der pariser C, mit deren Herausgabe (freilich nicht in alten Charakteren) uns Tischendorf beschenkt hat. Letzterer scheint diesen ziemlich handgreiflichen Unterschied in den Studien und Kritiken in Frage zu stellen, ob er ihn gleich in den Prolegomenis zu seiner leipziger Ausgabe (S. XLIX.) zugestanden hat: **Consequitur varias testium classes, quanquam esse negari nequeunt, magis tamen pro diversitate terrarum, in quibus textus per secula propagabatur, quam unius vel complurium certo consilio videri exortas.** Ich gebe ihm wohl zu (Stud. S. 473.), daß keine Handschrift die Classe, der sie angehört, rein erhalten, und daß man nicht sofort mit dem unvollständigen Zeugniß einiger Handschriften das Zeugniß der Classe selbst verwechseln dürfe. Allein bei Beurtheilung des Werthes beider Classen lassen sich meines Erachtens die neuesten Herausgeber von zwei Vorurtheilen leiten. Erstlich sie halten ohne weitere Untersuchung die Lesarten von BCDL in den Evangelien und von ABC in den Briefen zum voraus für die besten, und weil sie dieselben aufzunehmen pflegen, so sind ihnen die Handschriften, die sie enthalten, die vorzüglichsten. Zweitens weil eine Menge jüngerer Handschriften vom funfzehnten Jahrhunderte den byzantinischen Text hat, so halten sie diesen Text selbst für einen abgeleiteten (Tischendorf, Stud. S. 474.), so daß Lachmann in seiner neuesten Ausgabe diese Zeugen nicht einmal anzuführen für werth hält. Wenn man sich ehemals durch eine Masse von Zeugen bestimmen ließ, so wird jetzt eine Lesart dadurch verdächtig, daß ein Heer von jungen mit alten Handschriften für sie stimmt. Zwar widerlegt Tischendorf in der ausübenden Textkritik in der

That die geäußerte Meinung, daß der byzantinische Text ein abgeleiteter sey, indem er sehr häufig nicht BD folgt: er behält z. B. Matth. 13, 4. *ἦλθεν* bei, wo BDL *ἦλθον* lesen; Joh. 9, 4. nimmt er nicht aus BDL *ἡμᾶς δεῖ*, und Apostelgesch. 7, 39. liest er mit den Minuskelhandschriften *τῇ καρδίᾳ*. Diese Inconsequenz rechtfertigt das Bedenken gegen das angenommene System.

Weil man keine Kunde von einer eigentlichen Textbearbeitung und kritischen Recension im Alterthume hat, so ist die Muthmaßung, daß der eine Text ein von dem andern abgeleiteter sey, an sich schon unwahrscheinlich. Ist eine jede Textgattung nach und nach durch Vervielfältigung der Abschriften in den verschiedenen Ländern entsprungen, so setzt dieses voraus, daß die so entstandene Verschiedenheit beider Ausgaben in das graue Alterthum hinaufreiche und eine von der andern unabhängig sey, daß man daher nicht sagen dürfe, dem byzantinischen Texte müssen die alten Uncialen zur Seite stehen, wenn der Herausgeber jenem zu folgen berechtigt sey.

Hr. Tischendorf behauptet (S. 474 f.) freilich: im vierten Jahrhunderte gehören Eusebius von Cäsarea, Basilius Magnus von Cäsarea, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, die beiden Gregore und andere asiatische Väter, wenn sie einer Zeugenclasse zugetheilt werden sollen, durchaus den Alexandrinern zu. Hieronymus, der Kritiker des neuen Testaments, wisse von den beiden Classen noch nichts und folge im Ganzen dem sogenannten alexandrinischen Texte, und Chrysostomus zu Konstantinopel habe im vierten Jahrhunderte einen außerordentlich gemischten Text. Was aber gerade den letzten Kirchenvater betrifft, so ist das Anerkenntniß Tischendorf's in seiner leipziger Ausgabe (Prolegg. S. XLVII.) zu vergleichen: cum Constantinopolitanis saepe prae omnibus consentiunt Chrysostomus et Theodoretus. Und was die Andern angeht, so wären, da mehr ihre Abweichung von der recepta als ihre Uebereinstimmung bekannt ist, erst neue Vorarbeiten zu machen, ehe man

ein sicheres Urtheil über sie fällen kann, worin mir Hr. Tischendorf beistimmt, wie ich mich aus unsern Besprechungen erinnere.

Damit man endlich aufhöre, an dem Texte der Minuskelhandschriften Anstoß zu nehmen, so führe ich für das hohe Alter desselben die Uebersetzung des Ulfilas an, welcher um das J. 360 Bischof der Gothen war. Seine Uebereinstimmung wiegt das gepriesene Alter von ABCDL weit auf. Um sich davon zu überzeugen, muß man nicht nur abgerissene Stellen, sondern einen Abschnitt fortlaufend vergleichen. Freilich ist die gothische Uebersetzung noch nicht so genau, wie sie es verdiente, verglichen und benutzt. Deßwegen habe ich mir die Mühe genommen, das zehnte Kapitel des Markus beispielsweise durchzugehen, und habe gefunden, daß jene Uebersetzung in diesem Abschnitte zwanzigmal mit dem byzantinischen Texte (wobei auch D dreimal mit übereinstimmt) gegen den afrikanischen, einmal mit dem byzantinischen und afrikanischen Texte gegen D, einmal mit dem byzantinischen Texte gegen L, nur einmal gegen den byzantinischen Text mit dem afrikanischen und lateinischen, elfmal mit einzelnen wenigen Zeugen spricht, ohne daß man sich für eine bestimmte Classe entscheiden kann, und dreimal für sich allein steht.

Nämlich:

1) Ulfilas mit dem byzantinischen Texte Mark. 10, 5. *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ*, wofür BCLΔ nur *ὁ δὲ* geben; DE stimmen mit dem byzantinischen Texte, nur daß D *αὐτοῖς* nach *εἶπεν* ausläßt und statt *ὑμῖν* — *Μωϋσῆς* hat, welche beiden Lesarten dieser wichtigen und gedruckt vorliegenden Handschrift den Kritikern bisher entgangen sind. V. 20. hat Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *περὶ τοῦ αὐτοῦ*, de hoc ipso, während D hinter diesen Worten noch die Glosse *λόγου* setzt und ABCLΔ *περὶ τούτου* haben. V. 12. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *καὶ ἐὰν γυνὴ ἀπολύσῃ τὸν ἄνδρα αὐτῆς*, während D *καὶ ἐὰν γυνὴ* (die kritischen Ausgaben schreiben unrichtig der

Handschrift D zu: *καὶ γυνὴ ἐὰν*) *ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός*, und BCLΔ *καὶ ἐὰν αὐτὴ* (sc. *γυνὴ*) *ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον*. V. 13. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte und D *τοῖς προςφέρουσιν*, statt dessen BCLΔ *αὐτοῖς*. V. 16. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *τιθεὶς τ. χ. ἐπ' αὐτὰ εὐλόγει αὐτά*, D *ἐτίθει — καὶ εὐλόγει*, was man in den Variantensammlungen vermißt, und BLΔ *κατηυλόγει τιθεὶς τ. χ. ἐπ' αὐτά*. V. 19. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς*; D hat *μὴ μοιχεύσῃς, μὴ πορνεύσῃς, μὴ κλέψῃς*; die Glosse *μὴ πορνεύσῃς* war wahrscheinlich die Ursache, daß *μὴ φονεύσῃς* in einigen Handschriften ausfiel und in BC vor *μὴ μοιχεύσῃς*, in Syr. nach *κλέψῃς* gesetzt wurde. V. 21. am Schlusse fügt Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) bei: *ἄρας τὸν σταυρὸν*, was BCDΔ auslassen. V. 24. bei Ulfilas und dem byzantinischen Texte (auch DE) folgen nach *ἐστιν* die Worte: *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν*, welche in BΔ fehlen. V. 29. Ulfilas hat zwar die Stellung der Worte *ἢ μητέρα ἢ πατέρα* mit BΔ gemein, aber setzt mit dem byzantinischen Texte hinzu: *ἢ γυναῖκα*, was in BDΔ fehlt. V. 34. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *καὶ ἐμπτ. αὐτῷ* nach *καὶ μαστιγ. αὐτόν*; das letztere fehlt in D und wurde daher in BCLΔ vor *καὶ ἐμπτ.* gestellt. V. 34. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte *καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*, BCDLΔ *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας*. V. 36. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *τί θέλ. ποιῆσαί με ὑμῖν*, während D bloß die Worte *ποιήσω ὑμῖν*, C *τί θέλ. ποιήσω ὑμῖν*, und BL *τί θέλ. με ποιῆσαι ὑμῖν* haben. V. 37. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *ἐκ δεξ. σου κ. εἷς ἐξ εὐων. σου*, während BC*LΔ *σου ἐκ δεξ.* versetzen und BDΔ das zweite *σου* auslassen (C hat *εὐων. σου*). V. 38. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *καὶ* vor *τὸ βάπτ.*, statt *ἢ*, wie BC*DL haben. V. 42. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *ὁ δὲ Ἰησοῦς προςκαλ. αὐτ.*;

BCDL haben *καὶ προςκαλ. αὐτ. ὁ Ἰησοῦς*. V. 43. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *ἔσται*, während BC*DLΔ *ἐστίν*. V. 46. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) hat am Schlusse *προςαιτῶν*, während BL *προςαίτης* nach *τυφλός* einschieben. V. 49. Ulfilas *φωνηθῆναι αὐτόν*, der byzantinische Text (auch E) *αὐτὸν φωνηθῆναι*, BL dagegen *φωνήσατε αὐτόν*, und C *φωνήθατε αὐτόν*. Die letzte Lesart zeigt die Correctur und ist gleichsam das Mittelglied zwischen den beiden entgegengesetzten, indem sie von der byzantinischen noch das Θ beibehalten hat, da der Abschreiber wahrscheinlich über der Linie die afrikanische Lesart also geschrieben fand:

σατε
φωνηθηναι und beides unrichtig verschmolz. V. 51. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *τί θέλεις ποιήσω σοι*, BCKLΔ *τί σοι θέλεις ποιήσω*. V. 52. Ulfilas *ἐν τῇ ὁδῷ τῷ Ἰησοῦ*, der byzantinische Text (auch E) *τῷ Ἰησοῦ ἐν τῇ ὁδῷ*, dagegen ABCDL *αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ*. Hier zeigt die verschiedene Stellung der Worte *τῷ Ἰησοῦ* in einer und derselben Classe, daß sie als eine Glosse in den Text gekommen seyn mögen, wenn nicht die afrikanische und lateinische Lesart durch die Parallelstellen verdächtig würde (vgl. meine Lucubratio, S. 305.).

2) Ulfilas hat mit dem byzantinischen und zum Theile mit dem afrikanischen Texte gegen D Mark. 10, 46. *ἔρχονται*, wofür D *ἔρχεται*. V. 47. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte *ὁ υἱὸς Δαυὶδ Ἰησοῦ*, wo (BCL *υἱέ*) L *Ἰησοῦ* wegläßt, dagegen V. 48. hat C gleichlautend mit V. 47. *υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ*.

3) Ulfilas macht nur einmal in dem zehnten Kapitel des Markus gemeinschaftliche Sache mit BDLΔ, und hat 10, 50. exsiliens (*ἀναπηδήσας*), wo der byzantinische Text (auch E) *ἀναστάς* liest. Schon Origenes setzte beide Lesarten neben einander, zum Beweise, wie alt sie sind. Ich habe schon in meiner Lucubratio, S. 305. *ἀναπηδήσας* den Vorzug gegeben.

4) Ulfilas hat in unserm Abschnitt elfmal mit einzelnen Zeugen, ohne daß man eine bestimmte Classe derselben angeben kann: V. 1. läßt er mit D 1 Syr. *διὰ τοῦ* weg, welches BL und der byzantinische Text (auch E) vor *πέραν* setzen. V. 6. Ulfilas mit D *ἐποίησεν ὁ θεός*, dagegen BCL *ἐποίησεν αὐτούς*, und der byzantinische Text vereinigt beides *ἐποίησεν αὐτοὺς ὁ θεός*. Eben so hat Ulfilas V. 30. mit D *ὃς ἂν* (qui) statt *ἐάν*. V. 7. läßt Ulfilas mit B die Worte *καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ* weg, hat jedoch *ἑαυτοῦ* nach *μητέρα*, wie auch D, welche Handschrift dagegen das Pronomen nach *πατέρα* ausläßt. V. 8. Ulfilas mit ACFK *σὰρξ μία*, während der byzantinische und lateinische Text (DE) die Worte umstellen. V. 17. läßt Ulfilas mit Syr., Arm., It. das erste *αὐτόν* weg. V. 19. liest Ulfilas mit CF, Syr., Copt. *σου* nach *μητέρα*. V. 28. Ulfilas mit K, Copt. *ἤρξατο δέ*. V. 29. Ulfilas mit A, It., Syr. *ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν*. V. 30. Ulfilas mit K und vielen andern *καὶ πατέρα καὶ μητέρα*. V. 32. Ulfilas mit dem byzantinischen Texte (auch E) *καὶ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο*, während DK diese Worte auslassen, BL *οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο*, und C *καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο* lesen.

5) Ulfilas steht zweimal Mark. 10. für sich allein, ohne daß die kritischen Ausgaben es bemerkt haben: V. 29. läßt er *ἢ ἀδελφάς* aus, und V. 33. fehlen bei ihm die Worte: *καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν*.

Ohne hier zu untersuchen, ob in jenen zwanzig Stellen, welche Ulfilas mit dem byzantinischen Texte gemeinschaftlich hat, die Lesarten Beifall verdienen oder nicht, beschränken wir uns darauf, das Vorurtheil urkundlich widerlegt zu haben, als wäre der byzantinische Text der jüngere und von BCDL abgeleitete; denn Ulfilas reicht über das Alter dieser Handschriften hinauf.

Gegen die alexandrinische und lateinische Zeugenclasse muß der Kritiker eingenommen werden durch die große Uneinigkeit, die unter den einzelnen Stimmen dieser Classe

selbst herrscht, wie wir z. B. Mark. 10, 36. ersehen haben. Diese Uneinigkeit deutet auf eine Zeit der Verwirrung und Unsicherheit in der Wortkritik, wie wir durch die alten Kirchenväter bestätigt finden, welche mit den alexandrinischen Zeugen zu stimmen pflegen. Vergleichen wir einen Abschnitt aus demselben zehnten Kapitel des Markus, welchen Clemens von Alexandrien in seiner Schrift „welcher Reiche selig wird" anführt, der zu lang ist (V. 17—31.), als daß man glauben könnte, er sey aus dem Gedächtniß aufgeschrieben worden, der aber so wenig buchstäblich ist, daß man leicht sieht, der Kirchenvater habe ihn nicht aus seinem Buche übergetragen und sich um die Worte und ihre Stellung nicht sonderlich gekümmert. Er beginnt also: *Ἐκπορευομένῳ αὐτῷ εἰς ὁδὸν προσελθών τις ἐγονυπέτει λέγων· διδάσκαλε ἀγαθὲ, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;* In dieser freien Manier fährt er fort. Wenn wir nun eine ähnliche Willkür in der Textbehandlung BCDL1 bei Vergleichung dieser Handschriften unter sich und mit dem byzantinischen Texte antreffen, und namentlich einzelne Zeugen dieser Classe, wie die Handschrift 1 in den Evangelien (welche D. Roth in Basel neu verglichen hat) und D in der Apostelgeschichte, diese Willkür übertreiben, so ist ein Mißtrauen gegen die ganze Zeugenclasse, die auf den Buchstaben so wenig Gewicht legt, im Allgemeinen gerechtfertigt, und die neuesten Herausgeber Lachmann und Tischendorf, welche sich von ihr vorzugsweise leiten ließen, und die zahlreichen Gelehrten, die sich von ihnen verleiten lassen, scheinen auf Abwege gerathen zu seyn, auf welche eine theologische Zeitschrift um so mehr aufmerksam zu machen hat, als es die Bewahrung und Reinerhaltung des theuersten Schatzes gilt, der unserer Gewissenhaftigkeit anvertraut ist.

Recensionen.



1.

Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Nach Quellen und Urkunden geschichtlich dargestellt von F. Trechsel, Pfarrer zu Bechingen bei Bern. Mit einem Vorwort von D. C. Ullmann. Zweites Buch: Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit. Heidelberg, Universitätsbuchhandlung von Karl Winter 1844. XVI. und 496 S. 8.

Die gerechte Anerkennung, welche dem im Jahre 1839 erschienenen ersten Buche, Michael Servet und seine Vorgänger, zu Theil geworden ist, gebührt in vollem Maße auch dem gegenwärtigen zweiten, und der Hr. Verf. täuscht sich nicht, wenn er glaubt, demselben sey aus der mehrjährigen Verzögerung eher Gewinn als Schaden erwachsen. Das historische Material findet sich aus den gedruckten Quellen und aus zahlreichen archivalischen Urkunden in einer Vollständigkeit gesammelt, wie sie nur durch den unermüdlichsten Fleiß erreicht werden konnte, und während die Darstellung sich jene objective Haltung bewahrt hat, welche die erste Aufgabe des Geschichtschreibers ausmacht, tritt zugleich entschieden das Bestreben hervor, das Wesen und den inneren Zusammenhang der vielgestaltigen Erscheinung des Antitrinitarismus im sechszehnten Jahrhunderte dem Verständnisse nahe zu bringen und für die einzelnen Reihen und Glieder seiner

Entwickelung die ihnen zukommende Stellung und Bedeutung zu ermitteln.

Wir erblicken den Antitrinitarismus in seinem zweiten Stadium; er hat die Höhe speculativer Weltbetrachtung, zu welcher er durch Servet erhoben worden war, wieder verlassen und ist auf den Standpunkt nüchterner Verstandesreflexion herabgesunken. Von dieser Veränderung geben die antitrinitarischen Bewegungen in Graubündten und in der Schweiz Zeugniß, mit welchen das vorliegende zweite Buch sich beschäftigt; diese selbst aber weisen schon durch die Namen ihrer Träger auf Italien als ihren Ausgangspunkt zurück und lassen sich nur im Zusammenhange mit der religiösen und kirchlichen Gährung, welche dieses Land zur Zeit der deutschen Reformation ergriffen hatte, verstehen und darstellen. Der Schilderung der dießfallsigen Verhältnisse ist daher auch der erste Abschnitt gewidmet: die evangelische Richtung und der Antitrinitarismus in Italien. Nach dem Vorgange von M' Crie, Ranke u. A., aber mit Rücksicht auf seine specielle Aufgabe beschreibt der Verf. die weltliche Richtung, welche sich dort zur Zeit Leo's X. der Wissenschaft und des Lebens, der höheren und niedrigeren Regionen bemächtigt hatte und als Indifferentismus und Skepticismus dem positiv Christlichen gegenüberstand; den Aufschwung des christlichen Lebens, der, durch die Verweltlichung der Kirche als ihr Gegensatz hervorgerufen, fast in allen namhaften Städten, ja in der Umgebung des päpstlichen Stuhles selbst sich bemerkbar machte; die im Jahre 1542 beginnende Reaction von Seiten des alten Romanismus (Caraffa), der dieser evangelischen Richtung mit den Schrecken der Inquisition entgegentrat und den hervorragenden Vertretern derselben nur die Wahl zwischen Martyrthum und Flucht ins Ausland übrig ließ. Weiterhin wird die innere und äußere Lage der reformatorisch Gesinnten im Gebiete von Vene-

dig geschildert. Diese Republik war unter allen italienischen Staaten der einzige, welcher den durchgreifenden Maßregeln Caraffa's noch einigen Widerstand leistete, das religiöse Asyl, wo die von der Inquisition Verfolgten, wenn auch nicht Anerkennung, doch Ruhe fanden. Bei diesem Zusammenströmen verschiedenartiger Elemente aber entwickelte sich hier eine Ausartung der evangelischen Richtung, deren Keime zwar schon früher vorhanden, aber in ihrer Isolirung weniger gefährlich gewesen waren. Die Anhänger des Evangeliums waren nämlich, wie es scheint, großentheils Leute von einer gewissen litterarischen Bildung, allein diese Bildung war meist bloß eine formale, dialektische und eklektische, wie sie in Italien eben am gewöhnlichsten gefunden wurde. Die wohl ziemlich oberflächliche Bekanntschaft mit der classischen Litteratur war wenig geeignet, den fehlenden praktischen Ernst und tiefgewurzelten christlichen Glauben des deutschen Volkes zu ersetzen, und die dialektischen Uebungen, welche nach dem Muster der Alten betrieben wurden, brachten auch hier bei Manchen, wie überall in Italien, einen entschiedenen Hang zur Skepsis hervor. Wurden nun Solche von der neuen religiösen Bewegung der Zeit berührt und fortgetrieben, so konnte es kaum anders seyn, als daß jene äußerliche skeptische Art am christlichen Lehrgehalte ihr Recht geltend machte, daß der nüchterne, durch den Naturalismus der Alten verwöhnte Sinn gegen die Geheimnisse des Glaubens, deren Tiefe er nicht begriff, sich sträubte und sie nach seinem Bedünken und einseitigem Schriftverstande zu vereinfachen, d. h. aufzulösen und zu verflachen anfing. Befördert wurden diese Verirrungen durch den äußeren Druck, so wie durch die früheren Schriften Servet's, welche im venetianischen Gebiete vielfach verbreitet waren. Näheres ist uns über die flach räsonnirende oder verkehrt speculative Tendenz jener Italiener aus gleichzeitigen Quellen nicht bekannt; dagegen

wollen spätere, und zwar unitarische Schriftsteller in dieser Beziehung genauer unterrichtet seyn, und was im siebenzehnten Jahrhunderte Wißowazzi, Sand, Lubieniecky über die sogenannten Collegia Vicentina berichten, wurde bis auf Mosheim ziemlich allgemein als historische Wahrheit angenommen. Der Verf. hat diesen interessanten — zuletzt von Illgen erörterten — Punkt in der ersten Beilage zum Gegenstande einer neuen ausführlichen Untersuchung gemacht, deren Resultat dahin geht, „daß die Nachricht von heimlichen Zusammenkünften in der Gegend von Vicenza, bei welchen von einer Anzahl von Theilnehmern seit dem Jahre 1546 theologische Fragen, vorzüglich die Trinitätslehre betreffend, in vorwiegend skeptischem Sinne verhandelt wurden, in ihrer einfachsten und daher vermuthlich ursprünglichsten Gestalt, wie sie bei Wißowazzi vorliegt, allerdings historische Wahrheit enthalte, — daß hingegen die Zusätze bei Sand und Lubieniecky in Betreff der Namen der Theilnehmer und der verhandelten oder aufgestellten Lehren theils unsicher und verdächtig, theils entschieden unhistorisch und unwahr seyen" (S. 408.). Ref. ist in ersterer Beziehung etwas abweichender Ansicht. Ohne Zweifel muß die Untersuchung von demjenigen unter den drei Zeugen ausgehen, welcher seine Quellen nennt, und dieß ist Lubieniecky. Er sagt in seiner historia reform. Pol. p. 38: Ex commentariis Mss. Budzinii et vitae L. Socini curriculo colligo circa a. 1546. in agro Veneto Vincentiae et in aliis urbibus non paucos veritati indagandae operam dedisse et huic fini collegia et colloquia pia instituisse. Die Glaubwürdigkeit von Budzinsky wenigstens darf nun allerdings nicht angetastet werden, und wir haben somit ein Zeugniß, welches bis zur fraglichen Zeit hinaufreicht. Aber die hierin liegende Bürgschaft kommt bloß den angeführten Worten zu gute, und was Lubieniecky weiter theils von der Geschichte der Col-

legia und ihrer Theilnehmer, theils von den Gegenständen der dabei gepflogenen theologischen Erörterungen beibringt, kündigt sich schon durch die Art, wie es an das Vorhergehende angeknüpft wird (Erat ex hac pia societate Abbas quidam etc.), noch mehr aber durch den ganzen Inhalt als unhistorisch an und beweist nicht bloß, daß der Verfasser seine Quelle nicht recht angesehen und mißverstanden oder überhaupt flüchtig und nachlässig gearbeitet (S. 399.), sondern daß er darin eben nur die erwähnte Notiz vorgefunden, alles Uebrige aber aus eigenen und fremden Mitteln hinzugefügt hat. Jene Notiz aber besagt nur, daß ums Jahr 1546 im Gebiete von Venedig, sowohl zu Vicenza als in anderen Städten, bei Manchen ein religiöser Forschungstrieb sich kund gab, welcher der Natur der Sache nach die Gleichgesinnten der einzelnen Orte auch zu gemeinsamen Besprechungen zusammenführte, über deren Charakter und Gegenstand übrigens keine nähere Auskunft ertheilt wird (denn auf das Wort pia, aus welchem man auf eine erbauliche Tendenz schließen könnte, wollen wir kein Gewicht legen); d. h. sie enthält durchaus nichts weiter, als was wir aus den gleichzeitigen Quellen bereits wissen. Dagegen ist nun aber bei Wißowazzi (um von Sand, welcher die Tradition noch weiter ausgesponnen hat, zu schweigen) schon von Zusammenkünften apud Vincentiam (und sonst nirgends) die Rede, gleich als hätte sich in der Nähe dieser Stadt irgend ein geheimer Centralpunkt für die in Frage stehenden Collegia befunden, welche hierdurch, so wie durch die Angabe, daß die Zahl der Mitglieder ungefähr vierzig betragen habe, qui receptam de Deo trino opinionem in dubium vocarunt, in ein ganz schiefes Licht gestellt werden. Nehmen wir den von Hrn. Trechsel selbst anerkannten Anachronismus hinzu, den Wißowazzi sich noch außerdem zu Schulden kommen läßt, so kann kein Zweifel seyn, daß wir die ursprüngliche Gestalt des

Berichts nicht bei diesem Schriftsteller suchen dürfen. Wenn endlich der Verf., die Erzählung der Unitarier ergänzend, vermuthet, daß der „Verein" zwischen dem Herbste 1553 und dem Sommer 1555 entdeckt und unterdrückt worden sey, so beruht diese Conjectur zumeist auf der Nachricht, daß Gribaldo im Herbste 1553 den „Brüdern von Vicenza" von Genf aus über den Proceß gegen Servet schriftlich berichtet habe; daß aber diese Notiz nur unter Beiziehung der (in des Verfassers Sinne gedachten) Collegia erklärt werden könne und hierzu die Thatsache des Vorhandenseyns der protestantischen Richtung in Vicenza nicht genüge, dürfte schwer zu beweisen seyn. Ref. ist daher der Ueberzeugung, daß die unitarischen Nachrichten über die Collegia Vicentina, so weit sie über das aus den gleichzeitigen Zeugnissen Bekannte hinausgehen, unhistorisch, so weit sie aber das von diesen Berichtete wiederholen, als abgeleitete und getrübte Quellen jedenfalls keiner besonderen Beachtung werth sind.

Die Auflösung des schmalkaldischen Bundes zog auch eine Veränderung in der Politik von Venedig nach sich, und die Republik gab nunmehr der Inquisition in ihrem Gebiete freiere Hand. Gleichwohl konnte die Unterdrückung der Reformation und der antitrinitarischen Elemente in Oberitalien nur allmählich bewerkstelligt werden. Wir sahen so eben, wie Gribaldo noch im Herbste 1553 an die fratres Vicentinos schreibt; er selbst ist bis 1555 in Padua, Biandrata wahrscheinlich bis 1556 in Pavia. Als aber Caraffa den päpstlichen Stuhl bestieg (Paul IV. 1555.), verschwand mit der protestantischen Richtung auch die antitrinitarische aus Italien, diese jedoch nur, um jetzt erst ihre äußere und innere Entwickelung zu beginnen und auf freiem protestantischen Boden ihre Ahnungen und Gedanken zu einer Mannichfaltigkeit bestimmter Lehren auszubilden. Als den allgemeinen Grundtrieb, durch welchen der Antitrinitarismus durchweg beherrscht und ge-

leitet wurde, haben wir (nach S. 63.) das Streben nach Geltendmachung der menschlichen Subjectivität anzusehen, wie dasselbe das ganze moderne Denken gegenüber von dem christlich-antiken und dem mittelalterlichen charakterisirt; dieses Streben konnte sich jedoch in verschiedenem Maße bethätigen, hier von Anfang an auf ein entschiedenes Uebergewicht des subjectiv Menschlichen gegen das objectiv Göttliche hinarbeitend, dort noch einigermaßen vor der Macht der Objectivität sich beugend. So ging der Antitrinitarismus zunächst in zwei Seiten oder Richtungen aus einander, welche der Verf. als die (relativ) subjective und objective bezeichnet. Der ersteren gehören Camillo und seine Freunde in Graubündten, und entschiedener noch Lelio Sozini und Ochino in Zürich an; die Vertreter der anderen sind Gribaldo, Biandrata, Gentile. Hiermit ist zugleich im Allgemeinen der Gang angedeutet, welchen die weitere Darstellung des Verfassers nimmt.

Der zweite Abschnitt handelt nämlich von den antitrinitarischen Bewegungen in Graubündten. Wie in den drei Bünden selbst, so fand das Evangelium auch in den ihnen zugehörigen italienischen Landschaften hin und wieder Eingang und Aufnahme, obwohl seltener und langsamer, da es an Predigern fehlte, welche der Landessprache mächtig gewesen wären. Diesem Mangel abzuhelfen, schienen die italienischen Flüchtlinge vor Allen geeignet, und ihnen selbst konnte es nur erwünscht seyn, unter einem stamm- und sprachverwandten Volke, der Heimath so nahe, eine ihren Gesinnungen und Wünschen so angemessene Wirksamkeit zu finden. Hier hielten sich denn wirklich seit 1529 oder 1530 mehrere derselben, theils als Prediger, theils auch als Instructoren, auf; so Bartolomeo Maturo, Giulio Milanese, Agostino Mainardo, Francesco Negri, Camillo Renato, eine Zeit lang

auch dessen Freund Francesco Stankaro aus Mantua [a]) u. A. Unter diesen Flüchtlingen gab es indessen nur wenige, welche nicht mindestens einen Anflug jener einseitig reflectirenden Verstandesrichtung an sich gehabt hätten. Sie benutzten daher begierig die größere Freiheit, welche sie in der neuen Heimath genossen, um desto rücksichtsloser mit ihren Privatansichten, welche zwar meist auf christlicher, aber einseitig und isolirt aufgefaßter Grundlage beruhten, hervorzutreten. So wurde von Francesco Calabrese und Girolamo Milanese eine überspannte Prädestinationstheorie vorgetragen, welche die Bedeutung der geschichtlichen Erlösung und der Kindertaufe aufhob. So berief sich Tiziano für seine christologischen und anabaptistischen Irrthümer auf den Geist im Gegensatze gegen das geschriebene Wort, wie heute der Rationalismus. Völlig durchgeführt aber erschien dieser Spiritualismus bei Camillo Renato. Sein Widerspruch galt zunächst der kirchlichen Lehre von den Sacramenten, welche er in seinem Briefwechsel mit Bullinger und in seinem Streite mit Mainardo bloß als subjectiv menschliche Handlungen ohne irgend ein objectives, göttliches Moment anerkannte, woraus sich der Gegensatz gegen die Kindertaufe von selbst ergab. Es ließ sich jedoch leicht wahrnehmen, daß diese Ansicht von den Sacramenten einen Hintergrund von ganz eigenthümlichen dogmatischen Vorstellungen hatte und auf einer von der kirchlichen durchaus verschiedenen Anschauungsweise beruhte. Jede objective, historisch-factische Erlösung und

a) Ueber ihn findet sich eine vom Verf. übergangene Notiz bei Tiraboschi (tom. VII. 1087.). Wichtiger ist die Thatsache seiner Anstellung als Professor der hebräischen Sprache an der wiener Universität und seiner zu Anfange des Jahres 1546 aus religiösen Gründen erfolgten Absetzung und Landesverweisung. M. s. Raupach, evangelisches Oesterreich. II. 1736. S. 94 f. Hiernach ist das S. 209. Gesagte zu ergänzen und zu berichtigen.

Versöhnung und aller objective Glaube an eine solche wurde von ihm beseitigt, und an die Stelle Christi als des Erlösers trat gewissermaßen der h. Geist, an die Stelle der objectiven, allgemeinen Versöhnung die Wiedergeburt des Einzelnen als eine unvermittelte Wirkung des Geistes. Daß er bei seinen niedrigen Vorstellungen von Christo der kirchlichen Trinitätslehre habe beistimmen können, ist schwer zu glauben; indessen erwähnen die Quellen in diesem Punkte keine Abweichung. Ausdrücklich wurde dagegen ein Zögling Camillo's, Gianandrea de Paravicini, von den churer Predigern als des Sabellianismus verdächtig bezeichnet. Zu den aus diesem Geiste der Neuerung hervorgehenden Streitigkeiten, welchen die bündnerische Synode durch die rhätische Confession (1552) mit Einem Male ein Ziel zu setzen gedachte, kamen auch noch andere kirchliche Bewegungen und Umtriebe, in welchen sich die Tendenzen vieler unter den italienischen Flüchtlingen aufs deutlichste aussprachen. Eine Hauptrolle spielte in dieser Beziehung Pierpaolo Vergerio, ohne daß jedoch seinem Streben und Treiben in diesem Zusammenhange eine so genaue Berücksichtigung gebührte, wie sie ihm von dem Hrn. Verf. zu Theil wird. Uebrigens trifft die Auffassung von Vergerio's Charakter und seinem Wirken in Graubündten ganz mit dem von Meyer („die Gemeinde von Locarno") gefällten Urtheile zusammen, welches auch Ref. an einem anderen Orte im Einzelnen zu begründen versucht hat a).

Nachdem der Verfasser die Nachwirkungen der anabaptistischen und antitrinitarischen Bestrebungen in Graubündten bis zu ihrem Erlöschen im Jahre 1571 verfolgt hat, geht er mit dem dritten Abschnitte auf Lelio Sozini über, in welchem das Princip der Subjectivität zu-

a) Zur Würdigung Vergerio's. Studien der würtembergischen Geistlichen. 1842. II. S. 45 ff.

erst gleichsam verkörpert auftrat. War nämlich in Camillo und seinen Freunden die einseitig subjective Richtung zwar entschieden hervorgetreten, aber durch den Einfluß des evangelischen Geistes, in dessen Bereiche sie entstand, und durch das ihr anfangs beigemischte schwärmerische Element abgehalten worden, sich consequent zur Leugnung jedes realen Zusammenhangs zwischen Göttlichem und Menschlichem fortzubilden, so thaten nun andere Individualitäten, vorwiegend geneigt, mit kühler, nüchterner Verstandesreflexion, durch scharfes logisches Denken diese Dinge nach ihrer Art zu begreifen, einen Schritt weiter, setzten an die Stelle des Geistes Gottes, dessen Begriff ihrem innersten Principe und Standpunkte widerstrebte, den Menschengeist, stellten Gott und die Welt einander dualistisch entgegen und führten so die Richtung vollends ihrem Ziele zu. Der Begründer dieser neuen Epoche war Lelio Sozini, obwohl sich der Gegensatz des neuen Bewußtseyns gegen das Princip der Autorität bei ihm vorerst noch in einem schüchternen, mehr skeptisch fragenden als dogmatisch feststellenden Verfahren aussprach. Es ist in der That merkwürdig, mit welcher zersetzenden Schärfe negativ-verständiger Kritik Lelio in seinen Anfragen an Calvin, Bullinger, Gualthern, Joh. Wolf nicht bloß Glaubenssätze wie die von der Auferstehung des Fleisches, der Gnadenwahl, den Sacramenten, der Dreieinigkeit, sondern auch praktische Materien, z. B. die Buße nach ihrem Wesen und Ursprunge, behandelt hat. Der Verf. sah sich durch seine Quellen in den Stand gesetzt, diese theologischen Zweifel und Fragen, in welchen sich Lelio's Standpunkt am treuesten abspiegelt, vollständiger, als es bisher irgendwo geschehen ist, darzulegen; es stand ihm nämlich außer einer Anzahl ungedruckter, zum Theile aufsatzähnlicher Briefe von Lelio, Bullinger und Gualther eine Abschrift der Abhandlungen des ersteren de sacramentis und de resurrectione zu Gebote, welche in dem

höchst seltenen, wie es scheint, nur noch auf der königlichen Bibliothek zu Paris vorhandenen Buche: **Fausti et Laelii Socini, item Ernesti Soneri tractatus aliquot theologici**, enthalten sind. Sowohl die Briefe als die Abhandlungen sind in Beilage VII. bis IX. abgedruckt. Auch sonst wird Illgen's bekannte Monographie über Lelio in mehreren einzelnen Punkten aus den Urkunden vervollständigt; so durch Mittheilung des merkwürdigen Briefes, in welchem Celso Martinengo Bullinger'n die erste Nachricht über Lelio's antitrinitarische Gesinnung gibt (Genf, 14. Nov. 1554). Die Frage, ob Lelio Sozini außer einer Paraphrase über den Anfang des Ev. Johannis auch noch eine Explicatio desselben Abschnittes geschrieben habe, wird (S. 190.) mit Recht verneint, da die hierauf bezüglichen Behauptungen Beza's und Zanchi's von dem viel bestimmteren Zeugnisse des Fausto Sozini aufgewogen werden, welcher die Explicatio wiederholt als sein eigenes Werk bezeichnet [a]. Mit Bengel, welcher hierin Simler's Urtheile folgt, an eine bloße Ueberarbeitung zu denken, ist man nicht berechtigt.

Lelio besaß zwar dialektischen Scharfsinn genug, um das historisch Gegebene und kirchlich Geltende kritisch und nicht ohne Erfolg anzugreifen; aber es fehlte ihm an der geistigen Energie und Entschiedenheit, deren es bedurfte, um von der Negation zur Position einzulenken. Zu einer festen dogmatischen Gestaltung der von ihm angeregten Ideen gelangte das subjective Princip erst durch Fausto Sozini, der schon bei Lebzeiten seines Oheims dessen Ansichten sich aneignete und nach dem frühen Tode desselben (1562) seinen schriftlichen Nachlaß zu Händen nahm.

Noch ehe es indessen zu jener Weiterbildung und Firirung kam, machte sich die skeptische und auflösende Seite

---

a) Auch Epistol. ad Balc. (Opp. I, 424.): Commentariolum meum in primam partem primi capitis evang. Ioh.

des neuen Princips auf eine noch anstößigere Weise, als bei Lelio, geltend — durch Bernhardin Ochino, auf welchen der Verf. im vierten Abschnitte zu sprechen kommt. Es ist ausgemacht, daß Ochino's angeborene oder durch den Mangel an gründlicher Bildung hervorgerufene Neigung zum Zweifel und zu mancherlei Abnormitäten durch Lelio, mit welchem er als Prediger der locarnischen Gemeinde in Zürich seit 1555 in besonders naher Verbindung stand, genährt und mächtig gefördert wurde, wenn gleich schon weit früher, in seinen 1542—1544 zu Genf herausgegebenen Prediche, die Keime einer einseitig subjectiven und spiritualistischen Richtung — namentlich durch seine Annahme einer unmittelbaren Erleuchtung und durch seine Auffassung der Versöhnungslehre — sich sehr bemerklich machten. Die hieraus erwachsende theologische Denkweise, welche zugleich mehrfach mit den von Ochino im Franciscaner- und Capucinerorden eingesogenen scotistischen Grundsätzen zusammenhängt, gab sich in seinem italienischen Katechismus von 1561 offen kund, erreichte jedoch ihren extremsten Ausdruck erst in den nach Lelio's Tode, im Jahre 1563 erschienenen Dialogen. Man kann es nur billigen, daß Hr. Trechsel dieser Schrift durch zusammenhängende Mittheilung des dogmatisch Wichtigsten aus ihrem Inhalte eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, nicht bloß, weil sie sehr selten geworden ist, sondern weil sie einen Hauptabschnitt in der Geschichte des Antitrinitarismus bildet und größtentheils die Resultate der bisherigen Bestrebungen enthält, um sie einer neuen Periode gesammelt und gesichtet zur Benutzung und Fortentwickelung zu übergeben. Zuerst wird darin die Versöhnungslehre in einem Geiste erörtert, in welchem man bereits die neueren subjectiven Theorien, die socinianischen, arminianischen, halb und ganz rationalistischen Ideen präformirt findet; sodann aber ergreift dasselbe subjective Princip auch das Trinitätsdogma, mit welchem

sich Ochino, vorgeblich in apologetischer Absicht, im 19. und 20. Dialoge beschäftigt. „Dieß zeigt sich nicht nur in der skeptischen Behandlung desselben, sondern auch in den Fragen nach der praktischen Bedeutung und der Nothwendigkeit des Trinitätsglaubens, von deren Beantwortung die objective Geltung und Wahrheit dieser Lehre großentheils abhängig gemacht wird. Aber nicht allein die kirchlich-symbolische Theorie darüber, auch die bisherigen Versuche, ein anderes Lehrgebäude an deren Stelle zu setzen, haben bis auf den neuesten und letzten [von Gribaldo und Gentile gemachten] dasselbe Schicksal, alle werden als gleich unhaltbar, sich selbst widersprechend, in ihren Grundlagen verwerflich dargestellt. Man kann sagen: der Antitrinitarismus richtet und vernichtet sich selbst, so weit noch Positives an ihm ist; seine destructive Thätigkeit wendet sich gegen seine eigenen Gebilde, er verschont weder den Sabellianismus noch den Subordinatianismus, noch endlich das System der Kirchenlehre; er räumt vollends auf und erscheint in seiner ganzen, reinen, nur schlecht verhüllten Negativität. Denn mag man auch von Ochino's Aufrichtigkeit halten, was man will, so viel liegt doch am Tage, seine zwei Dialoge sind das Stärkste, was seit Servet wider die Trinität und zwar in jeglicher Gestalt gesagt wurde, und selbst der Arianismus, den er scheinbar begünstigt [a]), verdankt diesen Vorzug keineswegs seinem inneren Werth als System und Lehre, sondern nur seiner Brauchbarkeit als Gegensatz. Die Dialoge Ochino's bilden daher wirklich den Abschluß und das Ziel, über welches die Antitrinitarier dieser und der nächsten Zeit in keiner wesentlichen

a) Doch ist nicht zu übersehen, daß Ochino den gewöhnlich für die Kirchenlehre angeführten Schriftstellen, namentlich dem johanneischen Prologe, nicht sowohl durch die arianische Erklärung, als durch eine an Sozini sich anschließende Auslegung die Beweiskraft zu entziehen sucht. Ref.

Beziehung hinausgingen, bis Faustus Socinus den Faden wieder aufnahm und die bisherigen vereinzelten Bestrebungen und Resultate in ein System der Subjectivität und Negativität verband" (S. 254 f.).

Mit jener raschen geistigen Bewegung, welche sich uns in Lelio Sozini und Ochino darstellt, vermochte ein anderer Zweig der antitrinitarischen Familie nicht gleichen Schritt zu halten. Auch hier äußerte sich unverkennbar das Princip der Subjectivität, formell in dem Bemühen, die christlichen Geheimlehren in den Kreis des verständigen Erkennens herabzuziehen, materiell in der dualistischen Entgegensetzung des absoluten Gottes, oder des Vaters, und der in ihrer Relativität das Moment der Endlichkeit immer noch in sich bergenden Personen des Sohnes und Geistes. Aber eben dadurch, daß diese zweite Richtung die Objectivität der Grundbegriffe von Trinität, Person u. s. w. unangetastet stehen ließ und nur die Fassung derselben ihren Bedürfnissen und Zwecken gemäß zu modificiren suchte, bewies sie ihren Mangel an Klarheit des Bewußtseyns und an Energie, und trat in einen relativen Gegensatz zu der ersteren, welche alle immanenten Unterschiede und objectiven trinitarischen Bestimmungen des göttlichen Wesens geradezu aufhob. Jene andere Gestaltung des Antitrinitarismus führt uns der fünfte Abschnitt vor Augen: Die antitrinitarischen Bewegungen in Genf; Gribaldo, Biandrata, Gentile. Ref. hat sich gefreut, das, was er selbst über diesen Gegenstand nach den ihm zugänglichen gedruckten Quellen und zunächst nur in Beziehung auf Biandrata vor mehreren Jahren veröffentlicht hat [a]), durch die Darstellung des Herrn Verfassers in der Hauptsache bestätigt, mannichfach ergänzt, in einzelnen Punkten

a) Aus dem Leben von G. Biandrata. Tübinger Zeitschrift. 1840. IV. S. 116—185.

auch berichtigt zu finden. Ueber Gribaldo's Aufenthalt in Genf und Tübingen, so wie über seinen Proceß in Bern erhalten wir viele neue, urkundliche Aufschlüsse, und während die dogmatischen Ansichten des Mannes bisher nur aus den Relationen Dritter und in allgemeinen Umrissen bekannt waren, liegen uns jetzt seine eigenen Erklärungen vor in einer an die italienische Gemeinde zu Genf gerichteten Zuschrift vom Jahre 1554, worin er ihr seine Meinung auseinandersetzt, und in einem im Jahre 1555 geschriebenen Briefe an einen seiner Schüler, Hermann Wechel, dem er seiner Aufforderung gemäß eine kurze, freilich nicht ganz offene Darlegung seines Glaubens mittheilt (Beilage XI. XII.). Diese Aeußerungen lassen uns zunächst nur seine Theorie von dem trinitarischen Verhältnisse der drei Personen erkennen, die er als eben so viele neben und außer einander stehende substanzielle Wesen oder Götter auffaßt, welche nur durch die Einheit des logischen Gattungsbegriffes der Gottheit zusammengehalten werden; aber auch über seine abweichende Ansicht von der Person Christi gibt uns ein Brief des berner Geistlichen Johannes H a l l e r an Bullinger nach den Ergebnissen der den Predigern der Stadt aufgetragenen Vernehmung Gribaldo's völlig glaubwürdige Nachricht. Im Gegensatze gegen die Lehre von der Zweiheit der Naturen in Christo, an welcher er, wie Servet, Anstoß nahm, trat Gribaldo auf das monophysitische Extrem. Er läßt den göttlichen Samen des Sohnes Gottes in der Jungfrau unmittelbar in einen Menschen übergehen (coagulari), und zwar mit der näheren, noch über Servet hinausführenden Bestimmung, daß Christus die Menschheit n i c h t von seiner Mutter angenommen habe. Welche positive Vorstellung er sich nun aber von der Menschwerdung Christi machte, darüber gibt Haller keine Auskunft; doch bezweifelt Ref., ob die Alternative des Verfassers das Richtige enthält, der es unentschieden lassen will,

„ob ihm (Gribaldo) dabei mehr die Schöpferkraft des Logos, der durch sich selbst einen Leib schaffen könne und keines von außen her gegebenen Stoffes bedürfe, oder aber die Idee, daß die Seelen überhaupt sich selbst ihren Leib bilden, vorgeschwebt habe." Keines von Beidem dürfte die wahre Meinung Gribaldo's gewesen seyn, wie denn die hier zu Grunde gelegte Analogie von Leib und Seele, wenigstens von Gentile, den wir in dieser Lehre ganz mit Gribaldo übereinstimmend finden, ausdrücklich von der Hand gewiesen wurde; sondern er mag sich die Menschwerdung als ein sich Zusammenziehen und Verdichten der göttlichen, aber an sich schon begrenzten Substanz des Sohnes zu einer sichtbaren menschlichen Gestalt vorgestellt haben. Diese wunderliche Ansicht scheint in der That auch der Verf. später bei Gentile vorauszusetzen, wenn er (S. 352.) vermuthet, daß Gentile sich das Menschliche als die bloße Form des Göttlichen gedacht habe. Uebrigens nahm Gribaldo im Verlaufe seines Processes (Septbr. 1557) nothgedrungen ein (Beilage XIV. abgedrucktes) Bekenntniß an, durch welches er sowohl seiner tritheistisch-subordinatianischen Ansicht von der Trinität, als auch jener die wahre menschliche Natur aufhebenden Vorstellung von der Person Christi feierlich entsagte und die Wahrheit des nicänischen und athanasianischen Symbols anerkannte.

Etwas modificirt und in gemilderter Form erscheint Gribaldo's Theorie bei Biandrata und Gentile, an welche sich auch Alciati anschloß. Bei ihnen ist nicht mehr von drei Göttern die Rede, obgleich der Begriff selbst in dem Sinne, wie er von Gribaldo gefaßt worden, beibehalten wurde. Ebenso enthielt man sich jetzt, mit Gribaldo die drei Personen der Gottheit ausdrücklich mit drei menschlichen Individuen zu parallelisiren und die Einheit bloß in dem logischen Gattungsbegriffe beruhen zu lassen. Man mußte wohl einsehen, daß die bloße Einheit des ab-

stracten Begriffs im Grunde für keine wahre Einheit gelten könne; man glaubte aber auch, dieses schlechten Auskunftsmittels gar nicht einmal zu bedürfen, da man theils in der Einerleiheit der Substanz, theils im Ursprunge der beiden anderen Personen aus dem Vater das Moment der Einheit hinlänglich gesichert zu haben meinte. Diese Modificationen abgerechnet, blieb jedoch, wie gesagt, die Grundanschauung die nämliche. Diese Grundanschauung gibt sich in jenen schriftlichen Anfragen Biandrata's an Calvin zu erkennen, welche der Verf. aus dem Originale der genfer Bibliothek in Beilage XV. mittheilt, während Ref. sich (a. a. O. S. 122 f.) mit dem Versuche begnügen mußte, ihren Inhalt aus Calvin's Antwort annähernd zu ermitteln. Noch weiter und feiner aber wurde der gleiche Faden von Gentile fortgesponnen. Der Vater ist und bleibt die Eine ursprüngliche Substanz, nicht eine Person, sondern der absolute Gott selbst; war jedoch früher der Sohn ganz einfach und ohne Scheu eine zweite Substanz, aus derjenigen des Vaters hervorgegangen, genannt worden, so versteckt sich jetzt dieselbe materiell-emanatistische Ansicht einerseits hinter den stehenden Ausdruck Essentiator vom Vater, andererseits hinter die Benennung Bild und Abglanz vom Sohne, also bloß hinter geistiger klingende Namen, ohne daß an der Sache selbst, am Kerne der Vorstellung, das Geringste verbessert wird. Bemerkenswerth ist, daß Gentile seine Lehre auch historisch (in einer eigenen Schrift: Antidota) durch Berufung auf die vornicänischen Väter zu begründen suchte, wie dieß vor ihm Servet gethan hatte, an welchen man auch durch seine leidenschaftliche Polemik gegen die orthodoxe Lehre erinnert wird. Der Verf. hat auch hier wieder eine fühlbare Lücke ausgefüllt, indem er das kleine, in gedruckten Exemplaren schwerlich mehr vorhandene Werk Gentile's: confessio evangelica, theologiae protheses, piae ac doctae in Symb. Athanasii adnotationes, nach einer Abschrift der

berner Bibliothek — mit Ausnahme der in Calvin's tract. theol. aufgenommenen Protheses — hat abdrucken lassen (Beilage XVI.). Da sich mit diesem Abschnitte die innere Geschichte der durch Gribaldo begonnenen und durch Gentile zum vorläufigen Abschlusse gebrachten dogmatischen Richtung endigt, so läßt Herr Trechsel noch einen kritischen Rückblick auf dieselbe folgen, wobei er ihr zwar in Betreff der Opposition gegen das einseitig Sabellianische in der Kirchenlehre Recht gibt, dagegen aber in ihren positiven Lehren eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art, und als Folge des Bestrebens, dem arianischen Extreme zu entgehen, solche Widersprüche nachweist, daß die Kirchenlehre ihr wieder in entschiedenem Uebergewichte der Wahrheit und Consequenz gegenübersteht.

Der sechste Abschnitt schildert noch die letzte Katastrophe des Antitrinitarismus in der Schweiz: den Proceß gegen V. Gentile. Nach einem mehrjährigen Aufenthalte in Polen, wohin er sich im Sommer 1562 begeben hatte a), kam Gentile im Juni 1566 wieder in die damals noch bernische Vogtei Ger und trat alsbald mit drei Thesen zu einer daselbst zu haltenden theologischen Disputation auf, welchen er merkwürdigerweise die Bedingung der Todesstrafe für denjenigen anhängte, welcher bei dem Gespräche als Irrlehrer erfunden würde. Gentile hatte damit seinen Gegnern und Richtern selbst das Schwert in die Hand gegeben, und nicht vergebens. Er wurde verhaftet und nach Bern geführt, wo am 5. August der Proceß gegen ihn eröffnet

a) Der Verfasser nennt das Jahr 1563; dem widerspricht aber nicht nur die Nachricht bei Sand, der nach Budzinsky die Anwesenheit Gentile's auf der am 4. Nov. 1562 in Pinzcow gehaltenen Synode bezeugt, sondern auch die Aussage Calvin's, der in seiner pridie Cal. Mai. 1563 datirten Epistola, qua fidem etc., an die Polen schreibt: sunt apud vos impuri nebulones Val. Gentilis etc.

wurde, nachdem schon zuvor die genfer Theologen zu den strengsten Maßregeln gegen ihn aufgefordert hatten (Briefe von Beza an Haller in Beilage XVII. XIX.). Am 9. September wurde er zum Tode durchs Schwert verurtheilt, den er schon am folgenden Tage mit unveränderter Gesinnung erlitt. Die Originalacten des Processes scheinen entweder verloren gegangen oder vernichtet worden zu seyn. Gentile's Schicksal fand geringe Theilnahme. Kaum eine mißbilligende Stimme erhob sich; so sehr war die durch Gentile vertretene Richtung in der Schweiz auch geistig überwunden und ihre Zeit vorüber. Das dogmatische Bewußtseyn der schweizerischen Reformation hatte sich bereits in der kurz vorher zu Stande gekommenen helvetischen Confession gegenüber von dem Antitrinitarismus auf dem altkirchlich-orthodoxen Standpunkte fixirt, welchen auch die theologische Polemik gegen ihn neben dem biblischen fortan festhielt. Eine philosophische, dialektisch-speculative Vertheidigung der Trinitätslehre, freilich immer noch in scholastischem Geiste, unternahm, von Herzog Christoph aufgefordert, der tübingische Arzt und Philosoph Jakob Schegk in seinen Streitschriften von 1566 und 1568.

An diese Uebersicht über den reichen Inhalt der trefflichen Schrift erlaubt sich Ref. noch einige Bemerkungen über die Anordnung des Stoffes anzuknüpfen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Zusammenstellung der einzelnen Momente einer geschichtlichen Erscheinung nach dem Gange der Sache selbst sich zu richten hat; nur ob der innere oder der äußere Gang maßgebend seyn, d. h. ob der Geschichtschreiber das ideale Verhältniß der einzelnen Glieder einer Entwickelungsreihe zu einander, oder die Zeitfolge bei der Anordnung zu Grunde legen solle, kann gefragt werden. Im vorliegenden Falle sind wir jedoch auch dieser Alternative überhoben, da hier nach des Ref. Dafürhalten die ideale und die chronologische

Betrachtungsweise in ihrem Ergebnisse vollkommen zusammentreffen. Herr Trechsel hat im zweiten Stadium des Antitrinitarismus mit Recht zwei Seiten oder Richtungen unterschieden, welche er die subjective und die objective nennt, Ref. aber lieber als die anthropologische und die theologische bezeichnen möchte. Offenbar nun verhalten sich diese zu einander als zwei zusammengehörige Stufen einer und derselben Entwickelung, so zwar, daß die von Gribaldo und Gentile vertretene Form noch den Charakter des Unreifen und Unausgebildeten hat, gegenüber von der vollständigeren Durchführung des Princips bei L. Sozini und Ochino, welche eben daher jenen ersten Typus voraussetzt. Ebenso, wenn wir von dem so wahren als fruchtbaren Gedanken ausgehen, den der Verf. schon im ersten Buche (S. 61.) geäußert hat, daß der Proceß, um den es sich beim Antitrinitarismus handelte, ein retrograder, vom athanasianisch-nicänischen Lehrbegriffe allmählich und stufenweise zu den früheren Vorstellungen und zuletzt zum Ebionismus zurück sich bewegender war, so ergibt sich als das an Servet's Sabellianismus zunächst sich anschließende Moment die tritheistisch-subordinatianische Theorie, und an diese erst reiht sich der jüdisch abstracte Monarchismus, bei welchem die rückläufige Bewegung durch Lelio Sozini wieder anlangte. Dieser im Begriffe der Sache selbst begründeten Aufeinanderfolge entspricht aber auch der äußere geschichtliche Verlauf vollkommen. In unmittelbarem Zusammenhange mit Servet, wenn auch von seinem Systeme wesentlich abweichend, bildete sich die von Gribaldo aufgestellte und von Gentile nur weiter ausgebaute Lehre, welche in ihren Grundzügen schon im J. 1554 fertig dasteht, als zu einer Zeit, wo Lelio Sozini zwar seinen Skepticismus bereits wiederholt bewiesen hatte, aber doch erst anfing, das Trinitätsdogma in den Kreis seiner Zweifel und Fragen zu ziehen, während es die von ihm ausgehende Richtung ohnehin erst

später zu einer positiven Gestaltung ihrer Lehre brachte. Nicht minder wird bei Ochino, in welchem Sozini's Tendenz zunächst sich fortsetzte, die Theorie Gribaldo's und Gentile's als eine bereits abgeschlossene vorausgesetzt und ihre Unhaltbarkeit im neunzehnten Gespräche dialektisch nachgewiesen. Sind diese Prämissen richtig, so ergibt sich daraus von selbst diejenige Anordnung, welche als die sachgemäßere an die Stelle der vom Verf. gewählten zu treten hätte. Der Inhalt des fünften Abschnittes wäre dem dritten und vierten voranzuschicken, wogegen sowohl der sechste, welcher den natürlichen Schlußpunkt bildet, als der erste und zweite in ihrer Ordnung zu bleiben hätten, der letztere, sofern er in den religiösen Bewegungen, deren Schauplatz Graubündten war, nicht sowohl einen bestimmt ausgeprägten besonderen Typus, als vielmehr das Princip und den Charakter des Antitrinitarismus im Allgemeinen erkennen läßt.

Indem Ref. diese Bemerkungen der freundlichen Aufnahme des Verf. empfiehlt, fügt er den herzlichen Wunsch bei, Herr Trechsel möge bald die nöthige Muße zur Ausarbeitung des nach dem ursprünglichen Plane noch übrigen dritten Bandes finden und so das schöne Werk zu einem erwünschten Abschlusse bringen!

Der auflösenden Behandlung der Dreieinigkeitslehre, wie wir sie von den Antitrinitariern des Reformationsjahrhunderts unternommen sehen, ist in der evangelischen Kirche von Anfange an ein Streben nach positiver Fortbildung dieses Dogma durch adäquatere Fassung und tiefere Begründung zur Seite gegangen. Als der Urheber eines Erstlingsversuchs dieser Art auf philosophischen Grundlagen wurde soeben Jakob Schegk genannt; daß aber das Verdienst, auf dem theologischen Gebiete selbst in jener aufbauenden Richtung vorangegangen zu seyn,

Andreas Osiander'n gebühre, dürfte nach dem, was Ref. in den Studien und Kritiken (1844. II. S. 371 ff.) über die Lehre dieses Mannes mitgetheilt hat, keinem gegründeten Zweifel unterliegen. Nimmt man hierzu die Bedeutung, welche Osiander'n vermöge seines reformatorischen Wirkens, seiner dogmatisch so wichtigen Rechtfertigungslehre und der durch dieselbe veranlaßten Streitigkeiten zukommt, so kann man eine Monographie über ihn nur willkommen heißen, um so mehr, da der Parteihaß und die Unkenntniß es an Entstellungen, zumal seiner theologischen Ideen, nicht hat fehlen lassen. Mit Vergnügen macht deßhalb Ref. auf die als Manuscript gedruckte und der theologischen Facultät zu Königsberg bei Gelegenheit der dortigen Jubelfeier gewidmete Abhandlung aufmerksam:

2.

Andreas' Osiander's Leben, Lehre und Schriften, von seiner Geburt bis zu seiner Anstellung bei der Universität zu Königsberg, von Carl Heinrich Wilken, D. phil., Prediger an der St. Nikolaikirche in Stralsund und ordentl. Mitglied der Gesellschaft für pommer'sche Geschichte und Alterthumskunde in Stettin. Erste Abtheilung, den Zeitraum von 1498—1530 umfassend. Stralsund 1844. Gedruckt in der königlichen Regierungsbuchdruckerei. 64 S. 4.

Der Verf. hat mit großem Fleiße Alles gesammelt, was ihm geeignet schien, das Bild Osiander's in das klare Licht der Geschichte zu stellen, glaubte aber in Erwägung, daß bisher sein Leben in Königsberg und seine von dort aus geführten Streitigkeiten der Hauptgegenstand der ihn betreffenden Forschungen gewesen sind, zunächst besonders sein früheres Leben erforschen zu sollen, „theils um die allmähliche Entwickelung seiner eigenthümlichen Lehren genau zu verfolgen, theils um durch Erinnerung an seine großen, aber häufig übersehenen Verdienste um die Refor-

mation überhaupt und vorzüglich um die Einführung und Begründung derselben in Nürnberg die dunkelen Farben etwas zu erhellen, mit denen sein Bild so oft von denen entworfen wurde, welche ihn nur als den Urheber jener so viele Jahre hindurch in ganz Deutschland mit der größten gegenseitigen Erbitterung geführten theologischen Kämpfe schilderten" (Vorwort).

Die vorliegende erste Abtheilung reicht bis zum Jahre 1530 und verbreitet sich zuerst über Osiander's Geburtstag und Geburtsort, Familiennamen, Bildungslauf, handelt sofort von seiner Anstellung und seinem Wirken als Prediger in Nürnberg, wo seine im Conflicte mit den Vertheidigern des Alten und mit überspannten Neuerern sich entwickelnde kirchliche und schriftstellerische Thätigkeit zur Einführung und Durchführung der lutherischen Reformation sehr Vieles beitrug, und zeigt uns zugleich in der von ihm bewirkten Hinneigung des Hochmeisters Albrecht von Preußen zur evangelischen Sache, in seiner Theilnahme am marburger Religionsgespräche und in seiner Anwesenheit auf dem augsburger Reichstage die Fäden, durch welche seine Erscheinung schon in jener ersten Periode mit dem Gange der Reformation im Großen zusammenhängt. Die Darstellung dieser und anderer Punkte ist mit rühmlicher Sorgfalt aus den dem Verfasser in seltener Vollständigkeit zu Gebote gestandenen Quellen und Hülfsmitteln geschöpft, und enthält, besonders wenn man die angehängten „Anmerkungen, Ergänzungen und Nachweisungen", 135 an der Zahl, hinzunimmt, eine Ueberfülle historischen und litterarischen Details. Namentlich sind die zahlreichen Schriften und Flugblätter Osiander's aus jener Zeit lückenlos aufgeführt und mit ängstlicher Genauigkeit beschrieben, so wie ihr Inhalt je nach Maßgabe seiner Bedeutsamkeit mehr oder weniger ausführlich angegeben wird. Nur bei dem nürnberger „Rathschlage" von 1524 hat der Verfasser mit Rücksicht auf die erwähnte

Mittheilung des Referenten sich mit einer kürzeren Andeutung des Ganges und der Grundgedanken der Untersuchung begnügen zu müssen geglaubt. Diese Schrift bleibt immer die eigentliche Quelle für die Kenntniß von Osiander's frühester Lehre; an sie schließt sich die auch von dem Referenten zu Rathe gezogene a) Relation über das im Jahre 1525 zu Nürnberg stattgehabte Religionsgespräch an („Handlung Eynes Ersamenn weysen Raths" u. s. w.). Zu bedauern ist, daß Osiander's erste, den 23. Februar 1522 gehaltene Predigt über den Sämann (Matth. 13.) nicht gedruckt vorliegt; nach seiner eigenen Angabe zeigte er darin, „wie der Same des Wortes Gottes, das Gott selbst ist und Fleisch worden ist, müßte durch die Predigt in unsere Herzen gesäet und durch einen rechten Glauben empfangen werden; daß, gleich wie der Same im Acker den besten Saft des Ackers an sich ziehe und in sich verwandele, also ziehe auch Christus, durch den Glauben in unsere Herzen gesäet und wohnend, das Beste von unserer menschlichen Natur, das ist dasjenige, das Gott an uns erschaffen hat (die Sünde und alle Gebrechlichkeit, so aus der Sünde entstanden ist, hintangesetzt), und verwandele uns also in sich, daß wir in ihm Gottes Kinder werden und gute Früchte tragen." Es sind dieß im Wesentlichen bereits dieselben Gedanken, deren weitere Durchführung uns in der erstgenannten Schrift vorliegt. Was Osiander's Verhältniß zur Abendmahlslehre betrifft, so gibt der Verfasser von den im Jahre 1527 zwischen Zwingli und Osiander hierüber gewechselten zwei heftigen Briefen genaue Nachricht (Anmerkung 80.), hat aber die Frage nicht berührt, ob nicht der letztere vor dem Sacramentsstreite eine der zwingli'schen verwandte Ansicht gehabt habe. Eine Erörterung dieser Frage, an sich schon nicht überflüssig, hätte zugleich Ver-

a) Dieß für den tholuk'schen Anzeiger 1844. Nr. 80.

anlassung gegeben, das Verwandtschaftsverhältniß zwischen dem hieher gehörigen Abschnitte des „Rathschlages" und zwischen dem in der Rechtfertigungsschrift der reformirenden Pröbste in Nürnberg („Grund und Ursache" rc. 1524) befindlichen Abendmahlsformular in Erwägung zu ziehen und dadurch einen festeren Anhaltspunkt für die Vermuthung zu gewinnen, daß jene Schrift Osiander'n zum Verfasser habe a).

Schließlich beantwortet Ref. die Frage des Hrn. Verfs., ob eine Fortsetzung des Begonnenen wünschenswerth sey oder nicht? unbedenklich mit Ja, indem er zugleich den Wunsch ausspricht, Hr. Wilken möchte sich entschließen, die reichen Ergebnisse seiner Forschungen in ihrer ganzen Ausdehnung und in einer den Forderungen der historischen Kunst entsprechenden Form allen Freunden der Reformationsgeschichte zugänglich zu machen und Leben und Lehre Osiander's, dieses in beiden Beziehungen gleich originellen Mannes, in einer umfassenden Monographie zu bearbeiten.

Diakonus Heberle,
in Blaubeuren bei Ulm.

---

a) Man vergleiche hierzu S. 15. des stuttgarter Gymnasialprogrammes von 1817: selecta quaedam capita historiae sacrorum in Franconia reformatorum — von dem jetzigen Herrn Prälaten v. Osiander in Ulm.

3.

Nachweis der Spuren einer Trinitätslehre vor Christo. Mit besonderer Berücksichtigung der Cabala. Von D. Adolph Köster. Frankfurt a. M. Druck und Verlag von Heinrich Ludwig Brönner 1845. gr. 8. S. VIII. und 58.

Die eigentliche Tendenz dieser Schrift geht dahin, die hohe Wichtigkeit der Kabbalah oder geheimen Weisheit des jüdischen Volkes ins Licht zu setzen. Ein um so verdienstlicheres Unternehmen, als auch gegenwärtig noch zu befürchten, daß man von mancher Seite her diese Bemühung für eine eitele und der Berücksichtigung kaum würdige ansehen werde. Mehrere sonst treffliche Theologen halten noch immer die kabbalistische Lehre, abgestoßen durch ihre freilich oft wunderliche Einkleidung, für ein armseliges Machwerk, das aus den heterogensten Bestandtheilen zusammengesetzt sey, und durch den Mangel an gesundem Sinne und Leben die Symptome der inneren Auflösung eines bloß in früheren Zeiten bedeutenden Volkes nur zu auffallend verrathe.

Daß die kabbalistischen Bücher größtentheils einer solchen späteren Zeit angehören, ist von dem unbefangenen Forscher nicht in Abrede zu stellen: nur das Buch J'zirah ist ungefähr um die Zeit der Erscheinung des Heilandes abgefaßt, das Buch Sohar aber zwei Jahrhunderte nach Christo begonnen und erst im zwölften Jahrhunderte abgeschlossen worden. Ganz eine andere Frage ist dagegen die nach dem Alter der in den kabbalistischen Büchern enthaltenen Lehre, welche zu beantworten, unstreitig eine genau eingehende Untersuchung eben dieser Lehre erfordert.

Solche Untersuchungen, die freilich nicht mit gemeinen, vielmehr mit außerordentlichen Schwierigkeiten verknüpft sind, wurden schon in früheren Zeiten, nach Maßgabe der jeweiligen Entwickelung und der eben vorhandenen gelehrten Hülfsmittel, von einem Reuchlin, von den Burtorf's, von einem Rittangel, einem Hottinger, Athanasius Kircher, Vitringa, Knorr v. Rosenroth, Henry More, Buddeus u. A. angestellt, und das Resultat war schon damals ein günstiges: es schien nämlich aus diesen Forschungen hervorzugehen, daß die kabbalistische Lehre ihrem wesentlichen Inhalte nach als eine aus uralter Zeit sich herschreibende Ueberlieferung zu betrachten sey. Bei dem Dazwischentreten des Rationalismus ließ man freilich den Gewinn dieser Bemühungen, trotz den Gegenbestrebungen eines Kleuker, zunächst gänzlich fallen; dieser Denkart konnte die kabbalistische Lehre nur absurd erscheinen, und die Geringschätzung, mit welcher man dieselbe auch häufig jetzt noch betrachtet, ist wohl noch als ein Rest des Rationalismus, der nur allmählich einer tiefer gehenden Einsicht weicht, anzusehen.

Man darf in der That geradezu behaupten, daß man bei Anerkennung des Christenthums nach seinem vollen Inhalte und seiner ganzen Tiefe nothwendig in eine andere Stellung zur Kabbalah sich setzen müsse; und so geschah es denn auch, daß von der Zeit an, da man sich dem lange verkannten und verschmähten Heiligthume wieder mit Ernst zuwandte, auch jene fast gänzlich bei Seite gesetzten Forschungen mit um so regerem Eifer neuerdings aufgenommen wurden. Denker, wie Schelling und Franz Baader wiesen mit Nachdruck auf die reiche Ausbeute hin, welche für die christliche Wissenschaft von dieser Seite her zu erwarten sey, und Gelehrte von so ernstem, frommen Geiste und so umfassender Kenntniß

dieses Zweiges der Litteratur, wie Friedrich von Meyer und Professor Joseph Franz Molitor in Frankfurt am Main, widmeten nun ihre Kräfte diesen wichtigen Untersuchungen. Besonders machte der letztere sie zur eigentlichen Aufgabe seines Lebens, wie dieß sein großes Werk: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, beweist, wovon seit dem Jahre 1827 drei ansehnliche Bände erschienen sind, denen sich dem Vernehmen nach in Kurzem noch ein vierter anschließen wird.

In diesem Werke wird sowohl die Uebereinstimmung der kabbalistischen Lehre mit den christlichen Dogmen nachgewiesen, als auch der Beweis geführt, daß diese Lehre in der That uralt, nur früher mehr geheim gehalten, später aber, und namentlich zu der Zeit, da die alttestamentlichen Apokryphen entstanden, bereits schon mehr verbreitet gewesen sey. Die Gründe, worauf sich Molitor hiebei stützt, können hier nicht vollständig angeführt, daran aber muß erinnert werden, daß gewisse Lehren, welche man gewöhnlich für ausschließlich christlich hält, wie z. B. die von der göttlichen Dreieinigkeit, wenn sie im neuen Testamente als ein völlig Neues aufgetreten wären, in ganz anderer Weise, weit entschiedener und motivirter hätten vorgetragen werden müssen. Auch hatten nicht bloß die Juden von dieser Wahrheit bereits Kenntniß, sondern wir finden Spuren derselben sogar in den Mysterien heidnischer Völker.

An obiger Behauptung über das höhere Alter der christlichen Lehren (siehe Molitor's Werk, Bd. I. S. 301 ff.), welche selbst bis dahin auszudehnen ist, daß dem Wesen nach kein einziges dieser Dogmen absolut neu und vor der Erscheinung des Heilandes auf Erden bei den Juden ganz unerhört gewesen sey, daß also die Christen von den Juden im Grunde nur dadurch sich unterscheiden, daß

jenen Jesus der Christ ist, diese aber den Christ erst in der Zukunft erwarten, — an dieser Behauptung könnten nur diejenigen Anstoß nehmen und dieselbe für eine gefährliche halten, welche das Christenthum bloß für eine Lehre oder Lehranstalt ansehen, nicht aber diejenigen, welche dasselbe vor Allem als Geschichte, als That Gottes in der Menschwerdung seines Wortes erkennen.

Diesen letzteren wird das zwar nur kurze, bloß vier Bogen starke, aber ungemein inhaltsreiche und eben so trefflich disponirte, als klar und lichtvoll abgefaßte Büchlein unseres Verfassers, worin derselbe mit vieler Erudition die Spuren der Dreieinigkeitslehre bei den heidnischen Völkern verfolgt und eben diese Spuren durch Vergleichung mit der kabbalistischen Lehre beleuchtet, höchst willkommen seyn. Wer diesen Entwickelungen nachzugehen nicht verschmäht, wird ohne Zweifel nur staunen können über die Tiefe der namentlich im Buche Sohar gegebenen Exposition der Dreieinigkeitslehre und über die hohe, universelle Bedeutung, in welcher dieselbe hier erscheint, und in der sie besonders in gegenwärtiger Zeit, wo das Christenthum, weil man es gemeiniglich allzu particularistisch faßt, so vielfach angefeindet wird, mit Begierde ergriffen und eben damit, jenen Anfeindungen gegenüber, das Heiligthum gewahrt werden sollte.

D. Julius Hamberger.

4.

Karl von Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen classischer Studien bis auf unsere Zeit. Stuttgart bei S. G. Liesching. 1843. I, VIII und 376 S., II, VIII und 434 S.

Jedes wissenschaftliche Werk läßt sich von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus beurtheilen. Der eine ruht auf der aus dem Wesen einer bestimmten Wissenschaft sich ergebenden höchsten Aufgabe für den Schriftsteller, welcher die Behandlung dieser Wissenschaft unternimmt, und auf der Frage, ob dieser Aufgabe vollständig genügt sey; der andere ruht auf der Berücksichtigung desjenigen, was die Litteratur in dem wissenschaftlichen Fache, welchem die zu beurtheilende Schrift angehört, bereits geleistet hat, und auf der Frage, ob durch das Werk diese Wissenschaft gefördert worden sey oder nicht. Während jener Gesichtspunkt den Beurtheilenden stets das Höchste fordern und so gegen den Schriftsteller leicht unbillig werden läßt, so vergißt der letztere leicht, allzu genügsam, über das Geleistete das zu Leistende. Eine Beurtheilung also, welche mit gleicher Achtung vor der hohen Aufgabe der Wissenschaft, wie vor gewissenhafter Bemühung des Einzelnen um Erreichung jener Aufgabe Gerechtigkeit mit Billigkeit vereinigen will, wird ihren Gegenstand von beiden Gesichtspunkten aus betrachten müssen, so jedoch, daß sie, wo es um Wissenschaften sich handelt, die bereits fleißig angebaut sind, vorzugsweise den ersten einnimmt, bei solchen dagegen, welche noch im ersten Stadium der Entwickelung sich befinden, vorzugsweise auf dem letzteren sich hält.

Die Geschichte der Pädagogik ist eine Wissenschaft der letzteren Art. Erst die neuere Zeit hat sich in größerer

Allgemeinheit und mit klarem Bewußtseyn der Ueberzeugung bemächtigt, daß die Menschheit nicht aus isolirten Individuen besteht, die nur sich vollkommen ähnlich sehende Exemplare derselben Gattung sind, daß sie vielmehr ein innig zusammenhängendes organisches Ganze ist, als dessen Glieder die Einzelnen erscheinen und an dessen von Anfange an in stetiger Entwickelung begriffenen gemeinsamen Leben sie alle Antheil nehmen, daß mithin das Wesen und die Aufgabe des Einzelnen nur im Zusammenhange mit der Entwickelung des Ganzen begriffen werden kann, daß wer in irgend einer Sphäre des menschlichen Lebens wirken will, sich nicht auf seine individuellen Kräfte allein verlassen darf, als habe er aus Nichts absolut Neues zu schaffen, daß er vielmehr, um die Menschheit vom jetzigen Standpunkte ihrer Entwickelung aus weiter zu fördern, den Gang kennen muß, welchen ihre bisherige Entwickelung genommen, um das Neue, das er etwa zu bringen hat, an Verwandtes aus der Vergangenheit anzuschließen, auf deren Schultern er steht und von deren Schätzen er unbewußt sich doch bereits genährt hat; daß endlich, wer in einer Wissenschaft etwas zu leisten gedenkt, seine Vorgänger nicht ignoriren darf, sondern um den seitherigen Entwickelungsgang oder um die eigentliche Geschichte der Wissenschaft sich zu kümmern hat, damit er nicht Altes für neu halte, das längst Bewährte übersehe oder verkenne, gewisse Methoden als allein seligmachend anpreise, die die Geschichte längst widerlegt hat, einseitig das als Universalmittel betrachte, was in einem Falle geholfen, dem aber der Geschichtskundige für andere Fälle andere Mittel als gleich brauchbar an die Seite zu setzen weiß. Wie sonach das Interesse an einer eigentlichen Geschichte der einzelnen Wissenschaften als das Wissen um ihre innere Entwickelung überhaupt noch neu ist, so ist auch die Geschichte der Pädagogik eine erst sich bildende Wissenschaft. Bei einem Werke,

welches ihre Behandlung übernimmt, darf etwas Erschöpfendes nicht erwartet werden, sondern sobald es in der Entwickelung der werdenden Wissenschaft eine eigenthümliche Stellung einnimmt und von dieser Stellung aus zur Förderung jener Entwickelung wesentlich beiträgt, so hat es seine Mission erfüllt. Wenn nun zur Vollkommenheit der geschichtlichen Darstellung gehört, daß mit der größten Genauigkeit in der Darlegung der einzelnen Facten die befriedigendste Nachweisung des Zusammenhanges im Ganzen sich verbinde, so hat die Geschichte der Pädagogik, außer Stande, gleich im Anfange das Vollkommenste zu leisten, zuerst, vertreten durch den trefflichen Schwarz, vorzugsweise auf die Darlegung des Allgemeinsten, gleichsam auf die Bezeichnung der demnächst auszufüllenden Fächer sich beschränkt. Nachdem einerseits Cramer's Arbeiten, trotz der ausgezeichneten Umsicht und Gründlichkeit des Verfassers, durch ihr so langsames Vorschreiten den Beweis geliefert hatten, daß die erschöpfende Behandlung der Wissenschaft die Kräfte des Einzelnen annoch übersteige, andererseits durch viele treffliche Monographien vorgearbeitet war, hat nun K. von Raumer mit weiser Beschränkung des Gebietes, indem er sein Buch mit dem Wiederaufblühen der classischen Studien beginnt und Deutschland vorzugsweise ins Auge faßt (I. Vorrede), sich die Hervorhebung des Besonderen zur Hauptaufgabe gemacht. Damit hat er dem allgemeinen Fachwerke, das Schwarz geboten, erst seinen concreten Inhalt gegeben und einem wahren Bedürfnisse um so mehr entsprochen, als bisher die Geschichte der Pädagogik das Alterthum vorzugsweise berücksichtigt hatte, das Mittelalter dagegen und die neuere Zeit, die zu unseren Interessen in viel näherer Beziehung stehen, nur sehr stiefmütterlich behandelt worden waren.

Wer nun dieses Werk nach den abstracten Forderungen an eine vollendete Geschichte der Pädagogik beurtheilt,

der wird die Gleichheit der Darstellung, die Nachweisung des Zusammenhanges zwischen den einzelnen pädagogischen Erscheinungen, die Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine häufig vermissen; denn diese Geschichte enthält vorzugsweise eine Folge von Biographien (I. Vorrede); wer dagegen mit billiger Rücksicht auf das Wenige, was in der Wissenschaft bereits geleistet wurde, und die Größe ihrer Aufgabe zur Beurtheilung sich wendet, der wird freudig das so fleißig gearbeitete Werk begrüßen, in welchem Selbständigkeit des Urtheils mit Besonnenheit und Milde sich paart, und mit dankbarer Befriedigung anerkennen, daß der Verfasser gerade da, wo es mangelte, geholfen und die Geschichte der Pädagogik wesentlich gefördert hat. Dem aufmerksamen Leser entgehen überdieß auch da, wo der Zusammenhang und das Allgemeine nicht ausdrücklich hervorgehoben ist, die verbindenden Fäden nicht, die durch das Ganze sich hindurchziehen, sondern er findet durch die Darstellung des Verfassers den Ausspruch Goethe's bestätigt: „Wer das Besondere lebendig erfaßt, erhält zugleich das Allgemeine mit".

Nachdem wir so im Allgemeinen die Stellung gefunden haben, welche das raumer'sche Werk neben verwandten einnimmt, so ist zunächst der Gang anzudeuten, welchen der Verfasser bei der Lösung seiner Aufgabe nimmt. Er beginnt mit einer kurzen Skizze der Bildung des Mittelalters (S. 1—7.), dessen Reichthum an innerer Kraft und tiefem Gehalte er dem einseitigen Gerede über mittelalterige Barbarei gegenüber anerkennt, obwohl er zugesteht, daß die durch die „unantastbaren Kirchenlehren" dem menschlichen Geiste aufgelegte Beschränkung diesen nicht zu freier Entfaltung und allseitiger Erschaffung schöner Formen gelangen ließ. Nur in der Architectur als derjenigen Kunst, in welcher der Geist des Künstlers am wenigsten selbständig sich regen kann, hat das Mittelalter das Höchste erreicht, in allen seinen übrigen Kunst-

leistungen blieb die Form hinter dem Gehalte, das Vollbringen hinter dem Wollen weiter zurück. Unrichtig ist übrigens, wenn der Verfasser behauptet, die Scholastiker Anselm von Canterbury, Albert der Große und Thomas von Aquino seyen im Gegensatze gegen die vom Fühlen und Glauben ausgehenden Mystiker vom Wissen und Erkennen ausgegangen, indem gerade Anselm das schon von Augustin (ep. XXII.) angedeutete: „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam," für alle Scholastiker zum Wahlspruche machte. Nur Abälard, dem doch wohl auch mit der Behauptung des Verfassers, daß er „vom Zweifeln und Leugnen" ausgegangen sey, zu viel geschieht, widersprach vorzugsweise jenem Satze, offenbar das „credo" in einem anderen Sinne nehmend als Anselm.

Hierauf wendet sich der Verfasser zur Betrachtung der Bildung Italiens seit dem Aufblühen der classischen Studien, und gibt zuerst eine Charakteristik der Triumvirn Dante, Bocaccio und Petrarca (S. 7—28.), von welchen der erste trotz seines heiligen Ingrimms gegen die Mißbräuche der Kirche mit der ganzen Kraft seines männlichen Geistes seinen katholischen Glauben umfaßt und unbefangen damit die Verehrung seines Meisters Virgil verbindet, während bei Bocaccio das Zerfallenseyn der Gebildeten mit der Kirche und in Folge davon die Entsittlichung des Lebens deutlich hervortritt, und Petrarca den unveräußerlichen Gehalt der christlichen Kirche mit der Formschönheit des classischen Alterthums zu versöhnen trachtet. Hieran reiht sich (S. 28—54.) die Entwickelung der classischen Bildung in Italien bis auf Leo X. und (S. 54—60.) die Schilderung Leo's X. und seiner Zeit; ein Rückblick auf Italien (S. 60—63.) bahnt den Uebergang zu Deutschland.

Von dem folgereichen Satze ausgehend, daß das Bildungsideal Unterricht und Erziehung bestimmt (I, 62.),

gibt der Verfasser als Grund dafür, daß er seiner vorzugsweise Deutschland berücksichtigenden Geschichte der Pädagogik gleichsam als Einleitung diese italienischen Entwickelungen vorausgeschickt, den Umstand an, daß das Ideal classischer Bildung der Italiener auch das Ideal der Deutschen geworden sey (I, 6.). Hiernach erscheint die Beschränkung des Gesichtskreises auf Deutschland, so wie das Beginnen der Geschichte der Pädagogik vom Wiedererwachen der classischen Studien als etwas Willkürliches, der Zusammenhang zwischen Deutschland und Italien als ein zufälliger. Die Darstellung würde faßlicher und lehrreicher geworden seyn, wenn der Verfasser aus der Natur des Gegenstandes die Berechtigung nachgewiesen hätte, eine Geschichte der Pädagogik gerade mit dem Wiederaufblühen classischer Bildung zu beginnen und den Ausgangspunkt zwar von Italien zu nehmen, dann aber Deutschland vorzugsweise ins Auge zu fassen. Die Erziehung im vollen Sinne hat die doppelte Aufgabe, einmal dem natürlichen Leben des Menschen ein höheres göttliches Lebensprincip einzupflanzen, dann unter der Herrschaft dieses Princips den Menschen zur Selbständigkeit und möglichst vielseitiger Entwickelung seiner Kräfte zu führen. Die Vielseitigkeit der individuellen Entwickelung war im classischen Alterthume, namentlich vom griechischen Volke im vollkommensten Maße erreicht. Auf ein allgemeines höheres Gesetz den Menschen zu beziehen, war die Aufgabe der orientalischen Welt, namentlich des Israelitismus. Die vollste Lösung der Aufgabe aber konnte erst gelingen, nachdem in Jesu von Nazareth die Fülle der Gottheit leibhaftig erschienen war und er einerseits mit schöpferischer Kraft der in ungöttliches Wesen versunkenen Menschheit ein neues höheres Lebensprincip eingepflanzt hatte, andererseits nicht forderte, daß das Individuum einem äußeren Gesetze sclavisch sich unterwerfe, sondern daß die verschiedenen Aeußerungen seiner nach

allen Seiten hin entfalteten individuellen Kräfte durch das neue Lebensprincip nur durchdrungen und geheiligt würden. Diesemnach muß behauptet werden, daß nur auf christlichem Boden die volle Aufgabe der Erziehung begriffen werde und die Gesetze für ihre Realisirung nicht aus abstracten psychologischen Grundsätzen abgeleitet, sondern nur in concreter Verbindung mit dem christlichen Principe aufgestellt werden können. Zuerst kam es nun darauf an, im Allgemeinen und mehr äußerlich dieses Princip zur Herrschaft zu bringen, und dieß war namentlich die Aufgabe der Hierarchie: man legte nur dem Werth bei, was unmittelbar auf die christliche Religion sich beziehen ließ, und begnügte sich mit äußerem Bekenntnisse zu den Sätzen, welche die Kirche vorschrieb. Allmählich aber regte sich innerhalb der Kirche auch das Bedürfniß nach selbständiger Ueberzeugung und vielseitiger individueller Ausbildung, und im Zeitalter der Reformation trat sie klar und entschieden hervor. Auf religiösem Gebiete trat an die Stelle des Vertrauens auf das äußere Befolgen der Satzungen der Kirche die Lehre von der Rechtfertigung durch den lebendigen Glauben des Herzens; in den Künsten begann der christliche Gehalt auch schöne Formen sich zu suchen, aus dem großen Ganzen des europäischen Lebens, wie es im Mittelalter bestand, traten in individueller Eigenthümlichkeit die einzelnen Nationen hervor, die niedern Stände, welche bisher nur Diener der anderen gewesen waren, rangen nach Selbständigkeit. Alle diese Regungen sind Zweige, aus einer Wurzel entsprossen, und so perfid es ist, wenn Feinde des Protestantismus aus ihm all den Gräuel der Verwüstung ableiten wollen, welchen das Ringen der Unterdrückten nach persönlicher und politischer Freiheit in den letzten Jahrhunderten hervorgerufen hat, so engherzig wäre es, wenn wir, sofern die Geschichte diese Regungen als berechtigt anerkannt hat, ihre Verwandtschaft mit dem Protestantismus leugnen wollten.

Diesem Streben nach freier, individueller Entwickelung nun mußten die Ueberreste des classischen Alterthums, in welchen ja das Höchste vorlag, was die natürlichen Kräfte des Menschen in Bezug auf vielseitige Ausbildung der individuellen Anlage zu leisten vermochten, sehr willkommen seyn. Gelang es, mit dem Gehalte des christlichen Glaubens den Reichthum classischer Bildung zu verbinden, so hatte die Entwickelung der Menschheit ihr Ziel erreicht. Mit der Anerkennung der classischen Studien als eines Elementes der christlichen Bildung war erst die doppelte Aufgabe der Erziehung in ihrem ganzen Umfange erkannt, und hieraus ergibt sich die Berechtigung, die Geschichte der Pädagogik im vollsten Sinne des Wortes erst mit dem Wiederaufblühen classischer Studien innerhalb des Christenthums zu beginnen. Daß dieses Wiederaufblühen zuerst bei den Italienern, den natürlichen Verwandten des classischen Alterthums, sich zeigt, ließ sich nicht anders erwarten: von ihnen muß also die Geschichte der Pädagogik ausgehen. Eben so gewiß aber hat sie nachher Deutschland vorzugsweise zu berücksichtigen; denn erst hier hat die tiefe Innerlichkeit des deutschen Geistes, die nicht nach dem fragt, was äußerlich glänzt und nützt, sondern was des menschlichen Geistes selbst würdig ist, die Kenntniß des classischen Alterthums, welche die einzelnen Italiener nur geschmückt hatte, wie ein schönes Kleid, in ein wahres, das ganze Volk von innen heraus erziehendes Bildungselement umgewandelt. Auf diesen wesentlich verschiedenen Einfluß, welchen die classische Bildung bei Italienern und Deutschen hatte, macht der Verfasser selbst ausdrücklich aufmerksam, wenn es (S. 63.) heißt: „der Ernst christlicher Gesinnung und christlichen Lebens im deutschen Volke, seine fromme Verehrung der Bibel war Grund, daß bei ihm die classischen Studien einen Charakter erhielten, welcher von den italienischen classischen Studien im Grunde wesentlich verschieden war", und wenn

er im Verlaufe der Darstellung zeigt, daß die classische Bildung der Italiener wie bei Poggius, Politianus u. A. häufig mit der größten Entsittlichung sich paart, daß sie häufig in sclavischer Nachahmung der Alten bestand und so auf die freie, geistige Entwickelung mehr hemmend als förderlich wirkte und nur selten, wie von Laurentius Valla, dem Bedürfnisse jener Zeit entsprechend, auf Erklärung der heiligen Schrift angewandt wurde, daß auch bei Männern von freierem Geiste und tüchtigerer Gesinnung, wie bei einem Picus von Mirandola, ihr besseres Wissen das Monopol des Einzelnen blieb und daß endlich Erzieher, wie Guarino und der wackere Vitterino von Feltre, fast nur mit Prinzenerziehung sich beschäftigten. Dagegen zeigen schon die ersten, vorzugsweise von der Schule der Hieronymianer zu Deventer ausgehenden Regungen classischer Bildung unter den Deutschen, bei deren Schilderung (S. 64—110.) der Verfasser sich vorzugsweise auf die Arbeiten von Delprat und Ullmann stützt, eine ganz verschiedene Richtung. Da spricht der edle Al. Hegius (S. 86—88.) als sein pädagogisches Grundprincip den goldenen Satz aus: „Alle Gelehrsamkeit ist verderblich, die mit Verlust an Frömmigkeit erworben wird". Jo. Wessel (S. 72—76.) weiß von Papst Sixtus IV., den er als Franz von Rovero auf der Universität zu Paris kennen gelernt, keine höhere Gnade zu erbitten, als eine griechische und hebräische Bibel aus der vaticanischen Bibliothek. Rudolph Agricola (S. 77—83.), obgleich er als ein Mann, der nicht gerne genirt war, der Schule, in der er nur ein Gefängniß sah, „wo Schläge, Thränen und Geheul ohn' Ende", seine Thätigkeit unmittelbar zu widmen, aufs bestimmteste verschmähte, hat doch für das Gedeihen der Schule ein stets waches Interesse und gibt für die Methodik des Unterrichts, namentlich in Bezug auf das Lateinschreiben, viele trefflichen Winke. Erasmus (S. 83—110.), von dem der Verfasser freilich mit Recht

bemerkt, „er sey Gelehrter, nichts als Gelehrter gewesen", der sich rühmte, kein Wort italienisch zu verstehen, auch englisch, französisch, deutsch nicht verstand, und weder für das Wohl der Kirche noch für das des Volkes ein rechtes Herz hatte, der seine Unfähigkeit, Erzieher zu seyn, durch seine colloquia aufs schlagendste documentirte, war ein Feind sclavischer Nachahmung der Ciceronianer, ein Begünstiger freieren, geistigen Lebens, ein trefflicher Methodiker in Bezug auf den Unterricht im Lateinischen, und benutzte seine classischen Kenntnisse zur Berichtigung des Textes und der gangbaren Uebersetzung des neuen Testamentes. Hermann von Busch (S. 91—93.) wurde fast zum Märtyrer seiner Polemik gegen die mittelalterlichen Lehrbücher, welche, wie die Satzungen der Kirche, für unantastbar galten, und starb endlich wirklich in Folge des Kummers, der ihm aus einer Disputation mit den Wiedertäufern, worin er die Zweckmäßigkeit der Kindertaufe nachzuweisen suchte, erwachsen war. Gerhard von Zütphen endlich (S. 68.) nebst andern Hieronymianern läßt, unbeschadet der größten Strenge und Consequenz beim lateinischen Unterrichte, die Verbreitung der Bibel in der Landessprache sein unablässiges Streben seyn, und findet damit das Fundament des christlichen Volksunterrichtes, der ihm und seinen Mitbrüdern besonders am Herzen lag. Ueberall finden wir bei diesen deutschen Vertretern der classischen Studien mit einer wahrhaft rührenden Gewissenhaftigkeit dieselben nur als Mittel gebraucht zu einer christlichen Erziehung.

An die Darstellung des Wirkens der Norddeutschen und Niederländer schließt sich die Schilderung der vorerst noch minder bedeutenden pädagogischen Bestrebungen Süddeutschlands, deren Mittelpunkt die Schule zu Schlettstadt im Elsasse bildete, die im Jahre 1517, da Thomas Platter als Zögling in sie aufgenommen wurde, 900 Schüler zählte. Was der Verfasser aus der Selbst-

biographie des letzteren aufgenommen hat, gibt ein erschütterndes Bild von dem Jammer, welchen die armen Kinder um dieses dürftigen Unterrichtes willen damals zu erdulden hatten, und von dem wüsten Treiben, welches in den meisten Schulen herrschte und welches das Unglaubliche, was neuere Romane von englischen Schulen berichtet haben, in Wirklichkeit noch bei weitem übertraf. Johannes Reuchlin (S. 120—127.) schließt würdig die Reihe dieser ein allgemeines pädagogisches Leben in Deutschland vorbereitenden einzelnen Erscheinungen, und zugleich denjenigen Abschnitt des Werkes, der mir am wenigsten gelungen zu seyn scheint. Trotz vieler höchst interessanten Mittheilungen und treffenden Bemerkungen des Verfassers, welche reiche Belehrung darbieten, fehlt es zu sehr an Einheit, an allgemeinen Gesichtspunkten, von welchen aus die große Masse des Stoffes in übersichtlichen Gruppen sich ordnete, und kein Leser dürfte wohl auch bei wiederholter Lectüre dieses Theiles mit einem befriedigenden Totaleindrucke von demselben scheiden, welchen auch der S. 127—131. folgende Rückblick nicht zu geben vermag; doch wird dieser Mangel durch die Erinnerung an das, was die eigenthümliche Aufgabe des Werkes ist, und durch den Umstand entschuldigt, daß der in dem fraglichen Abschnitte behandelte Zeitraum, wie alle großen geschichtlichen Katastrophen vorausgehenden Perioden, selbst den Charakter der Zersplitterung an sich trägt. Die Folgezeit brachte erst den Mann, der die vereinzelten Regungen in sich zu einer weltbewegenden Kraft concentrirte, und die Klarheit, Kraft und Harmonie seines Wesens hat auch der Darstellung des Verfassers sich mitgetheilt (S. 132—189.).

Nach einer kurzen Schilderung von Luther's Lebensgang stellt der Verfasser, ohne von dem Eigenen viel hinzuzuthun, unter neunzehn Ueberschriften, was Luther in seinen verschiedenen Schriften über Erziehung und Unterricht geäußert hat, in dessen eigenen Worten auf eine

sehr geschickte Weise zusammen und verschafft uns so ein eben so treues, als anschauliches Bild von den pädagogischen Ansichten und Tendenzen des gewaltigen Mannes. Luther erkannte mit sicherem Blicke die innere Verwandtschaft einer gediegenen Volksbildung mit der Reformation, die er auf religiösem Gebiete durchzusetzen hatte. Sollte im Gegensatze zu der auf die Vermittelung der Priester vertrauenden fides implicita katholischer Laien Jeder durch lebendigen Glauben in ein unmittelbares Verhältniß zum Christenthume treten, so mußte sein Geist durch möglichst vielseitige Uebung seiner Kräfte zur Selbständigkeit gebildet werden. Darum legte Luther in seiner von Raumer ganz mitgetheilten Schrift an die Rathsherren aller Städte Deutschlands es diesen so dringend ans Herz, „daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollten", und er verschmäht es nicht, in seinem „Unterricht der Visitatoren", bis ins Einzelste eingehend, über die Vertheilung der Schuljugend in verschiedene Haufen oder Classen und über das, was in einer jeden Classe zu treiben sey, sich auszusprechen. Neben dieser Treue im Kleinen ist aber besonders hervorzuheben der großartige Ueberblick des wunderbaren Mannes über den Umfang der pädagogischen Aufgabe. Sowohl die „Tyrannen und Stockmeister", welche die Schulen zu „rechten Kerkern und Höllen" machen, finden hier ihre Zurechtweisung, als die von „falscher Naturliebe" verblendeten Eltern, welche „die Ruthen schonen" und „das Fleisch ihrer Kinder mehr achten, denn die Seelen". Besonders beherzigenswerth ist, was Luther über den innigen Zusammenhang zwischen den wissenschaftlichen Studien der Sprachen und der Reinheit des evangelischen Glaubens sagt, und diejenigen, welche, um ihre Unwissenschaftlichkeit zu beschönigen, immer nur die Kraft von Luther's unbefangenem Glauben im Munde führen, sollten sich doch auch seinen ernsten und gründlichen Eifer für Wissenschaft zum Vorbilde dienen und die

theueren Worte nicht umsonst gesagt seyn lassen: „Darum, liebe Deutschen, lasset uns hie die Augen aufthun, Gott danken für das edle Kleinod und feste darob halten, daß es uns nicht wieder entrücket werde und der Teufel nicht seinen Muthwillen büße; denn das können wir nicht läugnen, wiewohl das Evangelium allein durch den heiligen Geist ist kommen und täglich kömmt: so ist's doch durch Mittel der Sprachen kommen und hat auch dadurch zugenommen, muß auch dadurch behalten werden. — Die Sprachen sind die Scheide, darinnen dies Messer des Geistes stecket. — Drum obwohl der Glaube und das Evangelium durch schlechte (schlichte) Prediger mag wol gepredigt werden, so geht's doch faul und schwach, und man wird's zuletzt müde und überdrüßig und fällt zu Boden; aber wo Sprachen sind, da gehet es frisch und stark und wird die Schrift durchtrieben und findet sich der Glaube immer neu." — Doch ist er dabei weit entfernt von dem einseitigen Streben, die Schüler zu Ciceronianern zu machen: auch Realien sehen wir empfohlen, namentlich legt er auf die Geschichte einen sehr hohen Werth. Wie sehr er die Musik empfiehlt, ist bekannt, und zu Allem, was die neuere Zeit zur Empfehlung der Turnübungen gesagt hat, bieten Luther's Schriften Texte dar. Sein größtes pädagogisches Verdienst aber bleibt die Begründung wohleingerichteter Volksschulen. Treffend bemerkt der Verfasser, daß solche vor Erfindung der Buchdruckerkunst eigentlich unmöglich gewesen, daß die Bemühungen eines Gerhard von Zütphen und Anderer mehr als vereinzelte Versuche zu betrachten seyen. Luther gab durch die Verbreitung der deutschen Bibel, des deutschen Katechismus und deutscher geistlicher Lieder dem Volksunterrichte erst seine Basis. Auch die in neuester Zeit wieder so lebhaft angeregte Anlegung von Volksbibliotheken ist von ihm bereits empfohlen. Diese großartige Vielseitigkeit, diese kerngesunde, harmonische Aus-

bildung aller Kräfte, nicht seine eminente Virtuosität in einem besonderen Fache, das eben ist es, was Luther'n zum Reformator machte und wodurch er auch in pädagogischer Beziehung über seine Zeit, welche sein freisinniges, geistiges Walten in der Schule so wenig, als in der Kirche zu bewahren im Stande war, so weit sich erhob, daß Erziehungsmaximen, die in unserer Zeit für nagelneue Erfindungen ausgegeben wurden, in seinen Schriften schon auf die klarste und besonnenste Weise ausgesprochen sind. Wir hätten darum gewünscht, daß der Verfasser die noch lange nicht vollständig erkannte pädagogische Bedeutung Luther's noch nachdrücklicher, als es geschehen ist, hervorgehoben hätte. Sein Brief an „sein liebes Söhnchen Hänsichen", gegenüber dem finsteren Despotismus früherer Erziehung, die merkwürdige Empfehlung des Studiums der Natur, welche er gegenüber dem einseitigen philologischen Schulpedantismus in Beziehung auf Erasmus aussprach: „Wir sind jetzt in der Morgenröthe des künftigen Lebens, denn wir fangen an, wiederum zu erlangen die Erkenntniß der Kreaturen. — Erasmus aber fraget nichts darnach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formiret, zugericht und gemacht werde, so achtet er auch nicht den Ehestand, wie herrlich der sey. Wir aber beginnen, von Gottes Gnaden, seine herrlichen Werke und Wunder auch aus dem Blümlein zu erkennen. — Dies übergehet Erasmus fein und achtet's nicht, siehet die Creaturen an, wie die Kühe ein neu Thor"; endlich im Gegensatze gegen das in mönchischer Zucht verkümmerte Leben sein berühmter Spruch:

„Wer nicht Lust hat an einem raschen Pferd,
Und nicht Lust hat an einem blanken Schwert,
Und nicht Lust hat an einem schönen Weib,
Der hat kein Herz in seinem Leib."

Dieß alles sind auf pädagogischem Gebiete eben so gut reformirende Thesen, als jene fünf und neunzig es auf kirchlichem waren.

Das gegenseitige Verhältniß von Luther's und Melanchthon's pädagogischer Wirksamkeit hat der Verfasser vortrefflich (S. 117.) in den kurzen Worten charakterisirt: „Erhielt Melanchthon den Namen Praeceptor Germaniae als gelehrter Lehrer Deutschlands, besonders der studirenden Stände, so war Luther Seelsorger seines Volkes". Dieser, durch die kräftige Totalität seiner Persönlichkeit besonders ausgezeichnet, suchte wiederum tüchtige Persönlichkeiten zu bilden und wirkte darum vorzugsweise erziehend auf den ganzen Menschen; Melanchthon, als Gelehrter über Luther weit hervorragend, aber an persönlicher Kraft ihm nachstehend, wirkte ausschließlich als Lehrer, zunächst in akademischem Berufe, vor Zuhörern, an welchen die eigentliche Erziehung ihr Geschäft schon vollendet hat, in Schulen aber, wo der Lehrer selbst Erzieher seyn muß, nicht unmittelbar, sondern nur durch seine Lehrbücher, mit deren Charakteristik daher der Verfasser in seiner Darstellung der pädagogischen Wirksamkeit Melanchthon's (S. 190—216.) mit Recht sich vorzugsweise beschäftigt hat. Von besonderem Interesse ist hier (S. 205.) die Nachweisung des bis auf die neuesten Grammatiken sich erstreckenden Einflusses der melanchthon'schen lateinischen Grammatik.

Nächst Melanchthon behandelt der Verfasser zwei Männer, welche vor Allen die von Melanchthon ausgegangene Anregung und Bildung als praktische Schulmänner benutzten, Valentin Trotzendorf, welcher 35 Jahre lang der Schule zu Goldberg (S. 216—225.), und Michael Neander, welcher 45 Jahre lang der Schule zu Ilefeld als Rector vorstand, zu seiner Zeit für den geschicktesten und glücklichsten Erzieher und Lehrer galt und namentlich durch Bearbeitung der melanchthon'schen und

Ausarbeitung eigener Lehrbücher, wobei er besonders auf Scheidung des Elementarischen von dem Gelehrten hielt, sich Verdienste erwarb (S. 225—230.). Trotzendorf interessirt uns namentlich durch die republicanische Form seiner Schulordnung, an deren Spitze er selbst als dictator perpetuus stand, und in welcher Schüler als Consuln, Senatoren, Ephoren, Quästoren u. s. w. auftraten. Auf diese Weise brach er die Opposition der Schüler gegen die Lehrer, indem er jenen selbst ein freies Interesse an der Aufrechthaltung der Zucht mittheilte. Auf eine grasse Weise sticht, die Rohheit der Zeit beurkundend, gegen diese liberale Einrichtung die entsetzliche Thatsache ab, daß zwei Schüler Trotzendorf's wegen einer unbedeutenden Rencontre mit einem Nachtwächter auf Befehl Friedrich's III. von Liegnitz hingerichtet wurden. An diese beiden Männer schließt sich Johannes Sturm, welchen der Verfasser treffend den Normalrector nennt und dessen pädagogische Thätigkeit am straßburger Gymnasium er mit besonderer Ausführlichkeit schildert (S. 230—248.). Wie bei Trotzendorf, so war auch bei ihm Frömmigkeit das höchste Ziel aller Erziehung; hatte man aber schon in den Schülern Trotzendorf's und Neander's die Vielseitigkeit der pädagogischen Bestrebungen Luther's verlassen und Fertigkeit im Sprechen und Schreiben des Lateinischen fast als einzigen Zweck des Unterrichtes betrachtet, so tritt diese Einseitigkeit bei Sturm ganz entschieden und zwar, da er eben der Normalrector für jene Periode war, als eine Einseitigkeit der ganzen Zeit hervor. Fromm seyn und gut Latein verstehen — das war nach damaliger Ansicht das Höchste, was ein Mensch leisten konnte; und hier bewährt sich denn vorzüglich der Grundsatz des Verfassers, daß das Bildungsideal Wege und Mittel des Unterrichtes bestimmt. Weil Sturm kein anderes Ideal als das obige kannte, darum ist von einem planmäßigen Elementarunterrichte in der Muttersprache

und Arithmetik gar keine Rede, und die 10 Classen des Gymnasiums sind ganz bestimmt nur nach den Fortschritten im Lateinischen eingetheilt; darum werden von neunjährigen Kindern, ohne alle Rücksicht auf ihre Fassungskraft, auserlesene Briefe Cicero's, außer diesen in der Schule fast nur Plautus und namentlich Terenz gelesen, weil sie dem Lateinsprechen besonders förderlich sind, und es wurden ihre Stücke, als wären die Lehrer durch die ausschließliche Richtung auf ihren einen Zweck für die Obscönitäten dieser Stücke ganz blind gewesen, der Jugend mit der größten Unbefangenheit dringend zum Aufführen empfohlen; darum lernt man Geschichte nur aus Tacitus' Germania, Naturwissenschaft aus Aristoteles und Galenus, Mathematik nur aus Euklid; darum klagt Sturm, daß wir es zu keiner rechten Beredtsamkeit bringen könnten, weil wir nicht von Kindesbeinen an und überall Latein sprechen hörten, hofft durch gute Methode und Fleiß diesen Mangel zu ersetzen, übersieht aber ganz, daß wir alle diese Vortheile haben, sobald wir in der Muttersprache reden wollen, wie es die Römer auch thaten. Neben klarer Darlegung dieser Einseitigkeit des straßburger Rectors und der damaligen Pädagogik überhaupt, schenkt der Verfasser übrigens dem methodischen Talente Sturm's, dem zweckmäßigen Zusammengreifen aller Thätigkeiten in seiner Schule und dem aufopfernden Eifer des Mannes für seinen Beruf die gebührende Anerkennung.

Es folgt nun die Darstellung der würtembergischen und sächsischen Schulordnungen (S. 249—289.), auf welche Sturm's Einrichtungen den größten Einfluß geübt haben. Hier findet sich denn zuerst die bestimmte Absonderung der deutschen Schulen, wo Knaben und Mädchen im Lesen, Schreiben, Religion und Kirchengesang unterrichtet wurden, und der für eigentliche Gelehrten bestimmten Kloster- und Fürstenschulen; die lateinischen Schulen stehen zwischen

beiden in der Mitte. Was die Ordnungen des Churfürsten August's von Sachsen vom Jahre 1580 über den Kirchengesang bestimmen, sind goldene Regeln, die unsere Zeit sich wohl sollte gesagt seyn lassen: „Die Pfarrer sollten mit Fleiß darauf Achtung geben, daß in der Kirche nicht ihre (der Cantoren), da sie Componisten seyen, oder andrer neuer angehender, sondern der alten und dieser Kunst wohl erfahrenen und fürtrefflichen Componisten — — Gesänge gesungen werden, fürnemlich aber sich deren Gesänge enthalten, so auf Tantzmäß- und Schandlieder Weise nach componiret, sondern es also anstellen, daß es grave, herrlich, tapfer sey und zur religiösen Andacht die Leute reizen möge".

Große Aehnlichkeit mit den pädagogischen Bemühungen der Protestanten, namentlich Sturm's, hat auf den ersten Blick die Erziehung der Jesuiten, welche sich innerhalb der katholischen Kirche des pädagogischen Gebietes fast ausschließlich bemächtigt hatten und deren Methode S. 289—317. geschildert wird, wobei der Verfasser meist an den 1833 zu Landshut erschienenen Lehr- und Erziehungsplan der Societät Jesu sich hält, der wiederum eigentlich nur eine nach den Forderungen der Gegenwart veränderte neue Auflage von Claudius von Aquaviva im Jahre 1599 ausgegebenen Ratio et institutio studiorum societatis Iesu ist. Hier, wie bei Sturm, finden wir die Fertigkeit im Lateinischen als den nächsten Hauptzweck alles Unterrichtes betrachtet und darum auch in der Methode, durch welche jener Hauptzweck erreicht werden sollte, viel Verwandtes; hier wie dort das einseitige Nachahmen ciceronianischer Phrasen, das consequente Verbannen der „gemeinen Sprache", d. i. der Muttersprache, aus den Schulen, die Aufführung dramatischer Stücke, die aber hier aus der eigenen Fabrik der Jesuiten hervorgegangen waren, die eitle Hoffnung, das, was die natürliche Kraft der besten Zeiten Griechenlands und Roms erzeugt hatte, in der fremden Atmosphäre auf

künstliche Weise zu reproduciren. Wie sehr aber bei dieser äußeren Aehnlichkeit die schlangenkluge jesuitische Erziehung im innersten Grunde ihres Wesens von den redlichen Bemühungen eines Sturm verschieden war, wird von dem Verfasser auf die schlagendste Weise nachgewiesen. Herzliche christliche Frömmigkeit war bei den erwähnten protestantischen Schulmännern Endziel aller Erziehung; wenn sie daneben so einseitig um Anbildung von Redefertigkeit im Lateinischen sich bemühten, so hatte das seinen Grund darin, daß sie wirklich glaubten, daß jene Fertigkeit das Hauptziel höherer Bildung sey. Es war dieß ein Irrthum, der in der Zeitrichtung lag und den sie willig aufgegeben hätten, sobald sie über das Bildungsideal eines Besseren belehrt worden wären. Was aber hier als Irrthum festgehalten wurde, das hielten die Jesuiten mit bestimmter Ueberlegung und Absicht fest. Wie ihr Orden seine Entstehung dem bestimmten Zwecke verdankte, den Protestantismus wo möglich zu verderben und jedenfalls für die katholische Kirche unschädlich zu machen, so konnten sie auch bei ihren pädagogischen Bemühungen nicht daran denken, in freiem Fortschritte das Wahre zu suchen, sondern es war ihre ganze Thätigkeit von vorn herein jenem Zwecke untergeordnet. Die Muttersprache wurde durch das Latein unterdrückt, „um die Jünglinge der einen wahren Kirche treu anhänglich zu machen”. Cicero wurde einseitig empfohlen, um den Zöglingen den „Privatgeschmack” zu vertreiben und ihren „Eifer für Obedienz” zu beleben, und wie es sich nicht um Hervorbildung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, sondern um einen äußeren Zweck handelte, so wurden auch zur Erreichung dieses Zweckes Mittel nicht verschmäht, die mit einer religiösen Ethik unmöglich bestehen können; Aemter hatte auch Trotzendorf seinen Schülern übertragen, bei den Jesuiten aber geschah dieß nur zur Anregung einer gehässigen, eifersüchtigen Aemulation. Diese

war der eigentliche Hebel der jesuitischen Erziehung und ersetzte körperliche Strafen, die nur im Nothfalle und zwar auf eine alles gesunde Gefühl beleidigende Weise von einem nicht jesuitischen eigenen Corrector vollzogen wurden, während Luther will, daß die Kinder nicht erzürnt, sondern aus Liebe gestraft werden sollen, und daß also auch nur die Hand des den Zögling liebenden Erziehers die Strafe vollziehe. Die Aemulation der jesuitischen Schulen hatte die niederträchtigsten Delationen, alle Demuth vernichtende Ehrenzeichen und alles wahre Ehrgefühl verletzende Schmachtitel und Schandzettel im Gefolge; selbst die durch besondere Andacht leuchteten, wurden öffentlich belobt und ausgezeichnet, und so ward der heiligste Zweck der Erziehung, die Frömmigkeit selbst, zu einem Mittel herabgewürdigt, der äußeren kirchlichen Gewalt eifrige und taugliche Knechte zu erziehen. Luther hatte seinen Schulmeistern befohlen, den Kindern „die Stücke einzubilden, die noth sind, um recht zu leben", sie aber mit Schmähungen gegen Mönche und Andere zu verschonen; dagegen flößten die Jesuiten ihren Zöglingen vor Allem Haß gegen die Ketzer ein und von dem Verbote, Hinrichtungen beizuwohnen, hatten sie die Hinrichtungen von Ketzern ausdrücklich ausgenommen. Ganz passend nennt der Verfasser dieß Zurichten auf einen äußeren Zweck eine „seelenverkäuferische" Erziehung — an der Person des Zöglings nahm Niemand Interesse und man fühlt gegenüber diesem herzlosen Losreißen der Zöglinge aus allen natürlichen Banden die Wahrheit des Ausspruchs Hippel's: „Kinder sollte man keinem Manne anvertrauen, der nicht auch Kinder hat oder gehabt hat". Wenn ein Baco von Verulam und der wackere Sturm selbst als Lobpreiser der jesuitischen Erziehungsweise auftraten, so vergaßen sie über dem Honig das im Innern der Blume sich bergende Gift, sie sahen von dem alle wahre Erziehung aufhebenden Zwecke der Jesuiten ab

und lobten die Consequenz und den Eifer, womit sie durch die dienlichsten Mittel jenen Zweck zu erreichen suchten. Auch macht der Verfasser mit Recht darauf aufmerksam, daß zu ihrer Zeit der unsittliche Charakter der Jesuiten sich noch nicht klar entwickelt hatte, wie denn in neuerer Zeit auch Kortüm (Entstehungsgeschichte der Jesuiten. Mannheim 1843) nachgewiesen hat, daß in der ersten Zeit des Jesuitenordens dieser als eine natürliche Reaction gegen den Protestantismus erscheint und seine Vertreter von reiner aufopfernder Begeisterung für ihre Kirche durchdrungen sind, während später, je mehr der Protestantismus durch seine fester werdende Existenz seine Berechtigung zu existiren darthut, die jesuitische Polemik mit dem wachsenden Gefühle der Ohnmacht immer giftiger, hinterlistiger und unsittlicher wurde. Erwähnt hätte hier noch werden können, daß, nachdem das Collegium Germanicum zu Rom durch Kriegesnoth und den Tod seines Stifters Ignatius in Geldverlegenheit gekommen war, Lainez durch Aufnahme von Pensionären in die Anstalt das erste Muster der nachher in ganz Europa so üblich gewordenen Pensionsanstalten gegeben hat (vgl. die deutschen Collegien in Rom, Entstehung, geschichtlicher Verlauf rc. Leipzig 1843. S. 25.). Wie weit der pädagogische Einfluß der Jesuiten sich verbreitete, andere katholische und protestantische Stiftungen aufs unbilligste beeinträchtigend, wird am Anfange des zweiten Bandes auseinandergesetzt.

Die nun folgende Ueberschrift „Universitäten" läßt mehr erwarten, als der so bezeichnete Abschnitt (S. 317—322.) leistet. Es enthält dieser eigentlich nur die verneinende Antwort auf die Frage, ob denn die Universität etwa die bedeutenden Lücken, welche die einseitig auf das Latein hinarbeitende Gymnasialbildung gelassen, ausgefüllt habe. Da ist's denn, abgesehen von dem fast gänzlichen Mangel aller akademischen Institute, beinahe rührend zu

lesen, wie ein wittenberger Professor, ein Zeitgenosse Melanchthon's, durch die Versicherung, daß die Sache so gar schwer nicht sey, einladet zu einer Vorlesung über die 4 Species! Zu diesem Abschnitte gibt der folgende über „verbalen Realismus" (S. 322—329.) eine Ergänzung; er zeigt nämlich, daß man die Realien fast nur aus den Classikern geschöpft und nur so weit getrieben habe, als man zu einer nothdürftigen Sacherklärung der Classiker ihrer bedurfte. Was man sich unter dem verbalen Realismus eigentlich zu denken habe, gibt der Verf. (S. 329.) eben so klar als bündig mit den Worten an: „Man lehrte Sternkunde ohne Sternwarte, Anatomie ohne Anatomien, Botanik ohne Botanisiren, Physik ohne Experimentiren, Alles aus Büchern — nach Aristoteles, Plinius, Aratus, Galenus u. A. — und hinwiederum zum Verständnisse der Bücher. Das war — und ist — verbaler Realismus. Was aber unter realem Realismus zu verstehen sey, soll uns nun der große Baco lehren".

Der erste Band schließt mit der Darstellung des Einflusses, welchen Baco auf den Unterricht und namentlich die Methodik (S. 329—352.) geübt hat, und der Ansicht Montaigne's über Erziehung (S. 352—373.). Direct auf Pädagogik beziehen sich nur vereinzelte Notizen Baco's, und die Art, wie sie die jesuitische Erziehungsweise empfehlen und zur Anfeuerung des Wetteifers nur Mittel vorschlagen, die eine christliche Erziehung entschieden verwerfen muß, zeigt, daß er um eigentliche Erziehung sich wenig kümmerte, und daß es ihm vorzüglich darauf ankam, was gelernt wurde, und auf die richtige Methode, damit überhaupt etwas gelernt wurde. Doch gibt der gescheidte Mann auch hier einzelne sehr beherzigungswerthe Wünsche, so, wenn er im Gegensatze gegen die Privaterziehung die collegialische empfiehlt, wenn er eine zweckmäßige Abwechslung der erleichternden

Methode fordert, die mit Schläuchen schwimmen, und der erschwerenden, die in schweren Schuhen tanzen lehrt, wenn er die Wahl der Unterrichtsgegenstände abhängig macht von der zu bändigenden Flatterhaftigkeit oder der zu belebenden Schlaffheit des Zöglings und dergl. Die Hauptbedeutung Baco's für die Pädagogik findet aber der Verfasser in dem, wie oben bereits erwähnt wurde, von Baco geltend gemachten realen Realismus und in der durch ihn empfohlenen Inductionsmethode. Das Buch der Offenbarung hatten die Reformatoren, menschliche Tradition verschmähend, wieder selbst geöffnet; das Buch der Natur aber lag noch verschlossen, und statt aus der frischen Quelle zu schöpfen, behalf man sich mit verjährten, menschlichen Vorurtheilen. Da verlangte Baco auch in dieser Beziehung, daß man die Fesseln der Tradition sprenge und mit eigenen Augen zu sehen sich gewöhne. Von der sorgfältigen sinnlichen Beobachtung des Einzelnen und der Vergleichung einzelner Wahrnehmungen solle man allmählich zu immer allgemeineren Axiomen aufsteigen, — das ist die berühmte Methode der Induction, durch deren Empfehlung und Ausbildung Baco der Ahn der neuesten Naturforschung geworden ist. Ganz wie diese räumt er der Mathematik nur eine normirende, keine erfindende Bedeutung in der Naturwissenschaft ein, theilt aber auch mit dem modernen Realismus die einseitige Verachtung des Alterthums, die Unfähigkeit, poetische Productionen zu würdigen, wie er denn von der Existenz seines großen Landsmannes und Zeitgenossen Shakspeare gar keine Notiz genommen zu haben scheint. Mit dieser seiner unpoetischen Natur steht das Verkennen des Einflusses einzelner genialer Persönlichkeiten, von dem am Ende doch alles Große ausgeht, das zu große Vertrauen auf die Methode und das Streben, die Geister zu egalisiren, in inniger Verbindung, und in schöner Entrüstung tritt der Verfasser mit Goethe gegen diese phi-

liströse Herabwürdigung der gottbegabten Wunderleute, wie Luther sie nennt, in die Schranken, um das Genie zu Ehren zu bringen, das in einem glücklichen Momente die vergebliche Mühe von Jahrtausenden überflügelt und von dessen göttlicher Kraft der Ausspruch gilt: „En peu d'heure Dieu labeure". Der Versuch des Verfassers übrigens, die von Baco behauptete Unzulänglichkeit unserer Erkenntniß der Natur aus dem Sündenfalle abzuleiten, scheint ein unglücklicher zu seyn. In Bezug auf die sinnliche Erkenntniß, von der Baco hier redet, stehen die Kinder des Lichtes und die Kinder dieser Welt sich gleich, und jene haben nur voraus, daß sie jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren „ein Geheimniß des verborgenen Gottes" glauben und ahnen, und dadurch freies, schöpferisches Leben in den Organismus der Natur hineinbringen, während diese gerade, wenn sie am sorgfältigsten beobachten, den verborgenen Gott oft verlieren. Auch vor dem Sündenfalle war die menschliche Erkenntniß der Creaturen als eine Erkenntniß, wenn auch in ihrer Art vollkommen, doch immer endlicher Geister, selbst nach den Lehren der orthodoxesten lutherischen Dogmatiker, eine finita und perficienda, nicht aber eine perfecta, mithin auch keine adäquate.

Bei Montaigne finden wir fast nichts, als gleichsam die Texte, über welche Rousseau seine fulminanten Reden geschrieben hat. Montaigne verhält sich zu diesem, wie zu Luther sich Johann Wessel verhält, von welchem der zahme Erasmus schrieb, daß er Vieles mit Luther gemein habe, aber viel christlicher und bescheidener seine Lehre vortrage als dieser. Schon hier zeigt sich neben vielem Trefflichen, z. B. der Warnung vor Zungenfertigkeit ohne Sachkenntniß, der Empfehlung der Leibesübungen und dergl., wie bei Rousseau das Dringen auf eine Erziehung, die den Zögling nichts lehre, das er nicht vollständig begreifen kann, ein vollständiges Anbequemen

von Seiten des Erziehers an die Neigung des Zöglings, daher die spielende hofmeisterliche Erziehung dem strengeren Schulunterrichte vorgezogen wird. Auch das Erlernen der Sprache ohne Regeln durch bloße Sprachübungen wird bereits empfohlen.

Weit leichter, als über den ersten, ist die Uebersicht über den zweiten Band, welcher die Geschichte der Pädagogik von Baco's Tode bis zum Tode Pestalozzi's behandelt. Der Verfasser faßt den Inhalt dieses Bandes zusammen unter dem Titel: „Neue Bildungsideale und Bildungsmethoden; Kampf, Wechselwirkung und allmähliche Vermittelung zwischen dem Alten und Neuen", und erkennt zunächst in der Einleitung (S. 3—13.) diese Neuerungen als natürliche Reaction gegen frühere Einseitigkeit an, unterläßt aber auch nicht die Bemerkung, welche fast alle jene pädagogischen Reformationsversuche trifft: „Jede Reaction aber überschreitet gewöhnlich das Maß, artet in Radicalismus aus und strebt, das früher unbillig Bevorzugte ganz zu verdrängen". Hierauf gibt er eine sehr belehrende allgemeine Charakteristik der Neuerer, welche aber zu besserer Uebersicht auf weniger Punkte hätte reducirt werden können und im Ganzen auf Folgendes hinaus kommt: 1) In Beziehung auf den Gegenstand des Unterrichts wird von den Neuerern ausdrücklich Rücksicht auf die Muttersprache, auf die Realien und auf Leibesbildung verlangt. 2) Was die Methode des Unterrichts angeht, so behaupten sie überhaupt, zuerst eine solche zu haben und zwar eine allein und allgemein selig machende, die Jeden, der überhaupt Menschenverstand habe, zum Ziele führen müsse und so die Geister egalisire. 3) Da diese Methode nur gewöhnlichen Menschenverstand voraussetzt, so folgt hieraus die Geringschätzung individueller Gaben, des Gedächtnisses, der Phantasie u. s. w., und kein anderer Weg zum Geiste des Kindes wird anerkannt, als das klare, verständige Erken-

nen. 4) Da diese Methode durch ihre Naturgemäßheit den Kindern Lust und Liebe zum Lernen einflößen muß, so erscheint alle Strafe als überflüssig. 5) Mit der Ueberschätzung der neuen Methode hängt die Verachtung der unmethodischen Vorzeit und ein blindes, theils in marktschreierische Versprechungen, theils in den plumpsten Pelagianismus ausartendes Selbstvertrauen nothwendig zusammen. Der Inhalt dieses Bandes ist unter zehn Ueberschriften vertheilt. Die Namen Ratich's und Amos Commenius, die zuerst unmittelbar auf Umgestaltung des Schulunterrichtes einzuwirken suchten, Locke's und Rousseau's, die allgemeinere Principienfragen anregten, des basedow'schen Philanthropins und Pestalozzi's, welche den von jenen angeregten theoretischen Grundsätzen praktische Geltung zu verschaffen suchten, fallen hier am meisten in die Augen. Die Katholiken nehmen an diesen pädagogischen Bewegungen nur mittelbaren Antheil.

Wolfgang Ratich († 1635; S. 11—42.) dachte eigentlich noch weniger an eine Veränderung der Unterrichtsgegenstände, sondern nur an eine Aenderung der Methode, denn obgleich er sich dem deutschen Reiche gegenüber vermaß, eine Anleitung zu geben, „wie im ganzen Reich ein einträchtige Sprach, ein einträchtige Regierung und endlich auch ein einträchtige Religion bequemlich einzuführen und friedlich zu erhalten sey", so hatte er's doch vorzugsweise auf die Erlernung fremder Sprachen, besonders des Lateinischen abgesehen und gerade ihm hat Terenz das unangefochtene Primat zu verdanken, welches er damals in den Schulen behauptete. Höchst interessant ist es nun, in der neuen Methode Ratich's, welche der Verf. sehr gründlich beschreibt, im Ganzen dieselbe wiederzuerkennen, welche uns von Hamilton und Jacotot als nagelneu angepriesen ist: Lehren durch beständige Wiederholung, durch welche die Gegenstände im eigentlichsten Sinne den Gehörnerven der Zöglinge

eingeprägt werden und wobei den Schülern absolute Passivität zugemuthet wird; bei Erlernung fremder Sprachen stete Wiederholung, streng wörtliche Uebersetzung eines Grundbuches u. dgl. m. Was Ratich wirklich leistete, entspricht seinen Versprechungen keineswegs. Gleichwohl hatte er erklärt, „er wolle seine Erfindungen nur einem Könige theuer verkaufen", gerade, als ob es im Reiche des Geistes und individueller Mannichfaltigkeit eben so geheime Universalmittel geben könnte, wie im Gebiete materieller Wirkungen, als ob man überhaupt Ideen, die etwas taugen, „in der Tasche behalten", am Ende wohl mit ins Grab nehmen könnte, wenn kein Käufer sich findet, welcher sie theuer genug bezahlt.

Nach einer kurzen Darstellung des nachtheiligen Einflusses, welchen der dreißigjährige Krieg auf das deutsche Schulleben geübt hat (S. 43—46.), wendet der Verfasser sich zur Schilderung der pädagogischen Wirksamkeit des Joh. Amos Commenius († 1671; S. 46—97.). Wie der Verfasser in der Vorrede zu diesem Bande gesteht, Manches, was er selbst im Laufe seines Lehramtes erfahren und ausgesprochen, mit großer Freude bei Commenius wiedergefunden zu haben, so betrachtet er mit einer gewissen Vorliebe und mit besonderer Aufmerksamkeit die „große, ehrwürdige Leidensgestalt" dieses wunderbaren Mannes, der, bald durch den Drang der Verfolgung und Brandunglück, bald durch den Wunsch, seine Ideen realisirt zu sehen, fast in ganz Europa herumgetrieben, unverwandten Blickes in frommer Sehnsucht auf die beiden himmlischen Kleinodien hinschaute, an deren Erreichung er die ganze Kraft seines stets thätigen Lebens setzte, wahre Jugendbildung und Versöhnung der streitigen Christenparteien, und dem in den Leiden der Zeit die Hoffnung auf die nahe Zukunft des Herrn, die er in Weissagungen verkündete, Trost gewährte. — Sein Hauptverdienst in pädagogischer Beziehung ist, daß er,

auf Baco gestützt, Berücksichtigung der Realien und steten Parallelismus der Dinge und Worte im Unterrichte forderte. Aus dieser Forderung ist sein berühmter, noch jetzt, wenn auch in veränderter Form, vielfach gebrauchter orbis pictus hervorgegangen, durch dessen Bilder er die wirkliche Anschauung der Dinge den Schülern zu ersetzen suchte. Nächst dem drang er auf lückenlose Stufenfolge des Unterrichtes und suchte hier namentlich die Grundsätze geltend zu machen, daß Beispiele der Regel, Uebersetzen der Grammatik, kurz überall die Materie der Form vorangehen müsse. Durch den großen Kanzler Oxenstiern, der auch die Schwächen von Ratich's Bestrebungen mit scharfem Blicke erkannt hatte, auf das Naheliegende und Praktische hingewiesen, war Commenius dabei weit entfernt von dem einseitigen Mechanismus Ratich's, vielmehr war Anregung lebendiger Thätigkeit in seinen Zöglingen Hauptbestreben, und wie wenig er, namentlich in Bezug auf Religionsunterricht, an ein flaches Alles begreiflichmachen dachte, lehren seine Worte: „die Kinder sind anzuweisen, Gott zu suchen, ihm gehorsam zu seyn und ihn über Alles zu lieben, und zwar von früh auf. Sie sind dazu nicht so ungelehrig, als Manche meinen; mögen sie anfangs immerhin nicht verstehen, was sie thun, das Verständniß findet sich späterhin". Grammaticis, die etwa Lust hätten, über Commenius' Bestrebungen, als zur Ungründlichkeit führende Charlatanerien, sich lustig zu machen, dürfte zur Bildung eines besonnenen Urtheils das von dem Verfasser angeführte Lob dienen, welches große Philologen, wie Gerhard Vossius und Lipsius, seiner Methode, Johann Matthias Gesner seinem orbis pictus geschenkt. Ein Auszug aus den Bekenntnissen des Commenius schließt würdig die schöne, gründliche und lehrreiche Abhandlung über diesen merkwürdigen Mann. Den Charakter und Inhalt jener Bekenntnisse deutet ihr Titel bündig an: „Unum necessarium

in vita et morte et post mortem, quod non necessariis mundi fatigatus et ad Unum Necessarium se recipiens senex I. A. Commenius anno aetatis suae 77. mundo expendendum offert".

Der folgende Abschnitt (S. 98—110.), welcher „das Jahrhundert nach dem westphälischen Frieden" behandelt, zeigt, neben einer Schilderung der absurden und rohen Schuldramen, mit welchen man die unzüchtigen Stücke der lateinischen Komödienschreiber zu verdrängen suchte, oft aber nur überbot, besonders, wie das Lateinische durch die in den Kreis der Schule sich hereindrängenden neuen Lehrgegenstände allmählich zurückgedrängt wurde und zurückgedrängt werden mußte, wenn den billigen Forderungen der Zeit genügt werden sollte, wie aber zugleich das nun einschleichende Französische eine gesunde Entwickelung der Muttersprache hemmte. Wir haben unter den Gedichten des genialen Günther noch ein Schuldrama übrig, welches dem Verfasser nicht bekannt geworden zu seyn scheint und welches zwar von der großen poetischen Begabung des damals zwanzigjährigen Dichters Zeugniß ablegt, zugleich aber namentlich durch das Organ des den Hanswurst agirenden Polylogus eine solche Masse ausgesucht lasciver Späße vorbringt, daß man seinen Augen nicht traut, wenn man liest, es sey dieß Drama im Jahre 1715 von der Schuljugend zu Schweidnitz bei den öffentlichen Schulfeierlichkeiten aufgeführt worden. Daneben charakterisirt die Ankündigung des görlitzer Rectors Baumeister: „Wir unterscheiden edlicher und vornehmer Leute Kinder von andern, so niedriger Geburt sind, auch dadurch, daß wir ihnen theils einen näheren, liebreicheren und vertrauteren Umgang mit den Lehrern unter Bezeigung einer anständigen Höflichkeit gestatten u. s. w." vollständig die Pedanterie und den perfiden Servilismus des heillosen siècle de Louis XIV. Bei einer solchen Gesinnung konnte von Erziehung gar

nicht die Rede seyn, und auch was Ratich und Commenius für die verbesserte Methode des Unterrichtes gethan, konnte hier nicht aufkommen. Es war noch eine gründliche Reaction gegen die Verkehrtheiten einer solchen Pädagogik nöthig und sie blieb nicht aus.

Locke († 1704), zu dem der Verfasser jetzt übergeht (S. 110—134.), repräsentirt in seinem Werke über die Erziehung vorzugsweise die Reaction, welche von den Anforderungen des leiblichen und socialen Lebens ausging. Wie diese Richtung Locke's mit dem Umstande zusammenhängt, daß Locke den sehr kränklichen Sohn des Grafen Shaftesbury erst gesund zu machen, dann zum Staatsmanne zu bilden hatte, hat der Verfasser sehr einleuchtend dargethan. Diesen Zögling hatte Locke, wie er selbst sagte, bei Abfassung seiner Schrift im Auge, und hieraus erklärt sich auch, abgesehen davon, daß ihm durch eigene Erfahrungen das englische Schulleben verleidet war, seine ausschließliche Rücksicht auf Hofmeistererziehung. Sonst aber scheint es mir, als ob von Raumer Locke's pädagogisches Verdienst zu gering angeschlagen, die Mängel seiner Vorschriften dagegen zu hart beurtheilt habe. Neben seiner sonst trefflichen Anleitung zur Gesundheitspflege, deren Werth der Verfasser anerkennt, besteht Locke's Hauptverdienst darin, daß er im Gegensatze gegen das einseitige Unterrichten, welches in den Schulen seiner Zeit herrschte, überhaupt zuerst die Rechte der eigentlichen Erziehung geltend machte, wobei er freilich in polemischem Eifer den Werth und die Schwierigkeit des Unterrichts zu gering anschlug und wie Montaigne meinte, es lasse sich Alles spielend lernen. Die Empfehlung wörtlicher Interlinearübersetzungen zu schneller Spracherlernung finden wir auch bei ihm. Außerdem aber wäre die Empfehlung einer durch sorgfältige Leitung und Ueberwachung zu erreichenden Gewöhnung der Kinder an ihre Pflicht statt des ewigen Befehlens und Strafens, die

Erinnerung an den innigen Zusammenhang zwischen der Gewandtheit und Sicherheit des äußeren Benehmens und kräftigem inneren Selbstvertrauen, die Warnung vor dem steten Gängeln schon heranwachsender Zöglinge, vor Ueberhäufung mit Spielsachen, vor Abrichtung zu Complimenten, da das richtige Benehmen der Bescheidene von selbst aus dem Umgange sich aneignen werde, und dergleichen so gewiß mehr hervorzuheben gewesen, als diese Mahnungen nicht bloß für jene Zeit neu waren, sondern auch für unsere keineswegs entbehrlich geworden sind. Wenn auf der anderen Seite Locke einmal die Tugend deßwegen anpreist, weil sie allein Achtung und Liebe bei Anderen und Selbstzufriedenheit uns erwerben könne, so ist dieß keineswegs zu billigen. Aber gegen einen Mann, der sein ganzes Leben nicht eitler Ehre nachjagt, sondern mit aller Uneigennützigkeit für das wirkte, was er als seinen Beruf erkannt hatte, der, wenn er auch die Zeichen seiner hypertoleranten und Alles aufklärenden Zeit und des Alles auf äußere Zweckmäßigkeit beziehenden englischen Nationalcharakters nicht verleugnen konnte, doch in den letzten Jahren seines Lebens um gründliches Erkennen der christlichen Wahrheit aus der heiligen Schrift unabläßig bemüht war und vor seinem Tode noch durch den Genuß des Abendmahls seine Gemeinschaft mit Christo und seiner Kirche und eine wahrhafte Liebe gegen alle Menschen bekannte — gegen einen solchen Mann hat der Verfasser doch wohl zu hart geurtheilt, wenn er sagt, Ehre bei Menschen, nicht Liebe Gottes und der Menschen sey der Anfang und das Ende von Locke's Moral und er habe keine Ahnung von dem Wesen eines christlichen Charakters. Daß Locke statt der körperlichen Züchtigungen die Benutzung der Ehrliebe als ein Haupterziehungsmittel und „als das große Geheimniß der Erziehungskunst" empfiehlt, hätte wohl eher Lob verdient, als daß der Verfasser diesen Vorschlag mit dem bittersten Tadel ver-

folgt und mit der Benutzung der Aemulation in den jesuitischen Schulen zusammenstellt. Wenn Locke verlangt, die Eltern sollten dem Kinde eine ernste Stirne zeigen und dadurch zu erkennen geben, daß es ihre Zufriedenheit verscherzt, nicht aber sollten Bediente und Andere durch ihr falsches Lob es für den Verlust wahrer Anerkennung trösten: so zeigt er damit, daß er nur den Trieb nach der Anerkennung derer, die das Kind als die Repräsentanten des göttlichen Gesetzes kennen gelernt hat, in dem Kinde ausgebildet und benutzt haben will; und wie der Wunsch, die Zufriedenheit dieser und damit das Gefühl sich zu erwerben, in die Ordnung der sittlichen Gemeinschaft als ein förderlich wirkendes Glied getreten zu seyn, unkindlich ist und ein unchristliches Motiv seyn soll, vermag ich nicht einzusehen. Allerdings kommen bei Locke zweideutige Aeußerungen vor, welche auf die Eitelkeit im schlechtesten Sinne pädagogische Bemühungen gründen zu wollen scheinen; aber die Rücksicht auf den Wandel und das übrige Leben des Mannes enthält wohl Aufforderung genug, solche vereinzelte Stellen im besten Sinne zu nehmen oder zu übersehen. Dagegen stimmt man dem Verfasser vollkommen bei, wenn er Locke's Forderung, stets ganz kalt zu strafen, oder gar körperliche Strafen durch Bediente verhängen zu lassen, seine Methode, den Kindern Großmuth zu inoculiren, seine „entsetzliche Phantasielosigkeit" und seinen Mangel an allem Kunstsinne tadelt. Die Polemik gegen Locke's Dualismus, wonach dieser den Menschen aus Leib und Seele bestehen läßt, während von Anderen die Triplicität von Leib, Seele und Geist behauptet wird, scheint mir verfehlt. Offenbar hat Locke dadurch den Menschen nicht auf die Stufe des Thieres herabdrücken wollen, sondern die Menschenseele von der Thierseele eben dadurch unterschieden, daß er jener die Fähigkeit, zum Geiste verklärt zu werden, zuschreibt und somit unter der Seele den Geist zugleich mit

begriffen. Auch in der heiligen Schrift findet sich **neben** der Trichotomie (1 Thessal. 5, 23. Hebr. 4, 12.) **viel** häufiger jene Dichotomie, welche auch die kirchlichen Dogmatiker meist festgehalten haben, und wenn v. **Raumer** dieser Triplicität im Gegensatze zur locke'schen Duplicität so große Wichtigkeit für den Erzieher beimißt, so scheint er sich damit in das unsichere Gebiet psychologischer Speculation und Wortstreitigkeiten zu verlieren, von welchen er sonst mit sicherem Tacte das Gebiet der Pädagogik frei gehalten hat.

Mitten unter diesen zum Theile excentrischen Bemühungen um neue pädagogische Grundsätze steht nun das erquickende Bild der frommen Thätigkeit A. H. **Franke's** († 1727) und die Schilderung seiner Stiftungen (S. 134—152). Er bewegte zwar die pädagogische Welt nicht durch neue Theorien; sein praktisches Wirken aber verbreitete von einer festen Basis aus weithin unendlichen Segen und sein eigenthümlicher Wirkungskreis wurde durch die Innigkeit des unerschütterlichen christlichen Glaubens gegen alle extreme Bewegungen sicher gestellt. Hier, sieht man, ist der Verfasser auf einem Gebiete angekommen, in dem es ihm behaglich ist, und man liest seine schlichte und getreue Schilderung des gottergebenen und gottgesegneten Wirkens Franke's mit wahrer Erbauung. Dabei hat er nicht unterlassen, auch auf die Engherzigkeit und Einseitigkeit aufmerksam zu machen, welche in den Bestrebungen Franke's hin und wieder sich zeigten und ihn verhinderten, in der Weise des freisinnigen, gewaltigen Luther Allen Alles zu werden. War der sogenannte Pietismus Spener's und Franke's auf religiösem Gebiete eine von den Bedürfnissen nach Gefühlsbefriedigung und christlicher Willensthätigkeit ausgegangene Reaction gegen den einseitigen Orthodoxismus, so läßt sich auch die pädagogische Thätigkeit Franke's als eine Reaction des Gefühls und des praktischen Bedürfnisses gegen

den auf bloßes Wissen dringenden Pedantismus der Mehrzahl der bisherigen Schulen bezeichnen. Hieraus erklärt sich, daß in den franke'schen Schulen zugleich „die Realien stark hervorgetreten". Daneben ist wichtig, daß dieser alte Pietismus, wenn auch seinen Schulen das Zurückdrängen der griechischen Classiker durch das neue Testament eigenthümlich ist, ernste gelehrte Thätigkeit keineswegs verachtete. Manchen der sogenannten Pietisten unserer Tage dürfte es unbekannt seyn, daß der fromme Franke in Deutschland jene erste Ausgabe des neuen Testamentes mit Varianten drucken ließ, durch welche Albert Bengel in seinen Studentenjahren zu quälenden Zweifeln geführt wurde (misere maceratus), die er dann durch seine kritische Ausgabe des neuen Testamentes auf die würdigste Weise niederkämpfte, daß ferner Franke, wie der Verfasser uns erzählt, als zwanzigjähriger Jüngling in anderthalb Jahren siebenmal die hebräische Bibel durchgelesen hat, und daß Spener sagt: „ein christlicher Studirender betet so eifrig um göttliche Erleuchtung, als bedürfte er keines eigenen Fleißes; dabei studirt er aber mit solchem Fleiße, als ob er mit seiner Arbeit Alles ausrichten müßte. Denn es wäre Vermessenheit und Versuchung Gottes, nur beten und dann ohne eigenen Fleiß die göttliche Erleuchtung erwarten wollen". Leider begnügt sich die Trägheit des Fleisches mit der Erfüllung des ersten Theiles des schönen Doppelwortes: ora et labora nur zu oft und noch lieber als mit Erfüllung des letzten.

Der Abschnitt über Realschulen (S. 157—170.) zeigt, wie das Interesse an den Realien von den Bildern des Commenius allmählich zur Betrachtung der wirklichen Gegenstände und zum Unterrichte in ihrer Bearbeitung hineilt, wie man allmählich auch das von ihm für die Gegenstände des neuerwachten Interesses theilweise erst erfundene Küchenlatein aufgab und sich mehr um Verste-

hen als um Sprechen der alten Sprache zu bemühen anfing. Interessant ist es, zu erfahren, daß Christoph Semler († 1740), bei welchem, so viel der Verf. weiß, Name und Begriff der Realschule zum erstenmal auftritt, gerade zu Franke's Zeit Docent und Director der Armenschule in Halle war und daß Joh. Jul. Hecker, der im Jahre 1747 die erste bedeutende deutsche Realschule zu Berlin stiftete, so wie sein Nachfolger, Johann Elias Silberschlag, aus der franke'schen Schule hervorgegangen war. Der Verfasser vermuthet, daß Semmler auf die Lehrweise der Waisenhausschule eingewirkt; mit größerer Gewißheit aber läßt sich behaupten und durch die obigen Facta belegen, daß der auf das Praktische gerichteten Tendenz des alten Pietismus ein Interesse an den Realien natürlich war. Die von dem Verfasser mitgetheilte Geschichte der berliner Realschule ist besonders in Bezug auf den allmählich schärfer sich hervorbildenden und im Leben durchgeführten Unterschied zwischen Gymnasium und Realschule interessant.

Ein besonderes Verdienst hat sich Raumer in der nun folgenden gründlichen Abhandlung (S. 170—242.) um die Charakteristik von J. J. Rousseau und um die Kritik von dessen Emil erworben. Es liegt in dem Charakter dieses Mannes so viel gerechte Opposition gegen die damalige Ueberbildung und Verderbniß der Gesellschaft neben so viel maßloser Verachtung des Werthes des gesellschaftlichen Lebens, in seinen Schriften und namentlich in seinem Emil so viel Treffliches neben so viel Einseitigkeit und namentlich neben so viel blinder Verkennung der Ohnmacht der sich selbst überlassenen Menschen und der erlösenden und erziehenden Kraft des Christenthums, daß von jeher vorherrschend progressive Charaktere, welche an jene Elemente sich vorzugsweise hielten und unter welchen der Verfasser neben Lessing noch Klinger und Schiller hätte nennen können, ihn in den Himmel erhoben,

während vorherrschend conservative ihn als den verruchtesten Menschen und den verderblichsten Schriftsteller darstellten. Der Wunsch des Verfassers, durch seinen Auszug aus dem Emil und die beigefügten Bemerkungen die kritische Scheidung jener heterogenen, aber durch eine brillante Darstellungsgabe und meisterhaften Styl Rousseau's innig verwebten Elemente zu erleichtern, ist in hohem Grade gelungen. Das Christenthum, das durch das Christenthum geweckte gesellschaftliche Leben und die durch das Christenthum ausgebildete Erziehung haben das mit einander gemein, daß sie von dem Einzelnen Anerkennung und Befolgung allgemeiner Gesetze fordern, haben aber die Bestimmung, dessen natürliche Kräfte nicht zu unterdrücken, sondern sie zu läutern, zu bilden und zu leiten. Wollen jene Gesetze auf eine abstracte Weise und ohne Rücksicht auf das individuelle Bedürfniß sich geltend machen, so muß früher oder später hier oder dort eine Reaction erfolgen, in welcher das natürliche Bedürfniß des Menschen nach freier Regung seiner Kräfte seine Ansprüche geltend macht. Eine solche Reaction der menschlischen Natur gegen den starren Dogmatismus und äußeren Gottesdienst, gegen die Ueberfeinerung und Verkünstelung im geselligen Leben, gegen den steifen, abrichtenden Pedantismus in den Schulen repräsentirt Rousseau. Je länger aber einer Seite des menschlichen Lebens die Anerkennung versagt wurde, desto leichter artet die Reaction gegen die entgegengesetzte Einseitigkeit in ein vollständiges Verwerfen derselben aus. So finden wir auch bei Rousseau den Eifer gegen eine unzulängliche Form, in welcher das Christenthum unfähig war, Allen Alles zu werden, in einen Haß gegen alle positive Religion ausarten — er wollte, wie Schiller sich ausdrückt, „aus Christen Menschen werben" — sein Eifer gegen die Verderbniß der Gesellschaft in eine solche Verachtung der gesellschaftlichen Formen der Gegenwart, daß er sich in

den Zustand der Karaiben hinübersehnt, seine Polemik gegen die verkehrte Erziehung in die übertriebene Behauptung, daß diese allein an allem Uebel der Zeit schuld sey. Waren früher die natürlichen Kräfte der Menschen zu wenig berücksichtigt worden, so traute er ihnen Alles zu und durch ihn vorzüglich ist das Gespenst einer die Stellung des Individuums in der Geschichte und im Gesammtverlaufe menschlicher Entwickelung ganz ignorirenden sogenannten „naturgemäßen Erziehung" in unsere Pädagogik hineingekommen, welches, obgleich unsere pädagogischen Bemühungen unbewußt durch das Christenthum angeregt sind und im Dienste des Christenthums stehen, bis heute ein mit einem klaren Bewußtseyn auf christliche Principien gegründetes System der Pädagogik nicht hat aufkommen lassen. Rousseau vergißt, daß des Menschen Herz ein trotzig und verzagt Ding ist, das erst durch die Erziehung aus seiner egoistischen Isolirtheit herausgerissen wird, und daß die menschliche Natur nur durch das Christenthum auch zur wahren Menschheit verklärt werden kann, und indem er dessen wahre Hülfe verschmäht, vermag er als höchstes Motiv seinem naturgemäß erzogenen Emil nichts mitzugeben, als einen verfeinerten Egoismus. Wie wenig die Begeisterung für seine Ideen rein, wie sehr er selbst von Eitelkeit durch und durch besessen war, zeigt die vom Verf. angedeutete Vergleichung der Confessionen Rousseau's mit denen eines Augustin und Hamann. Diese sprechen nur mit sich und Gott, dem sie sich ganz hingegeben haben, und beginnen mit einem Gebete; Rousseau aber denkt vor Allem an das Urtheil der Welt und sucht dieser sein „unerhörtes Unternehmen" zu empfehlen. Es ist anzuerkennen und vielleicht vom Verfasser nicht genug anerkannt worden, daß Rousseau inmitten der raffinirten Sinnlichkeit und des nichtigen Treibens seiner Zeit seinen Leib gesund und kräftig und seine Seele für die Ideen, welche auszuspre-

chen und zu verbreiten sein Beruf war, offen, daß er überhaupt sich selbst von dem Verderbnisse der damaligen Gesellschaft großentheils frei erhielt; aber von einer wahren sittlichen Gemeinschaft hatte er keine Vorstellung; von entnervenden unnatürlichen Ausschweifungen hält er sich fern, wie wenig er aber vom Wesen der Ehe und vom Werthe eines christlichen Familienlebens, von welchem am Ende alle wahre Erziehung ausgehen muß, einen Begriff hatte, das beweist sein Verhältniß zur Frau von Warren, seine wilde Ehe mit der Therese la Vasseur und der Umstand, daß er seine Kinder ins Findelhaus schickte und nachher von ihnen gar keine Notiz mehr nahm. Raumer macht darauf aufmerksam, wie die Verachtung des Familienlebens und aller edlen Geselligkeit bei Rousseau ihren Grund gewiß mit darin hatte, daß er der mütterlichen Pflege — seine Geburt hatte seiner Mutter den Tod gebracht — und des Segens des Familienlebens selbst in der Jugend entbehrt hatte. Schlosser in seiner Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts, welche eine treffliche, die Bedeutung Rousseau's von welthistorischem Standpunkte aus in Betracht ziehende Abhandlung über ihn und die pädagogischen Bestrebungen seines Jahrhunderts enthält, hat darauf hingewiesen, wie der nüchterne Ernst seiner protestantischen Vaterstadt Genf dazu beigetragen hat, daß er von dem Verderbnisse der großen französischen Welt sich frei erhielt. Die Scheidung nun zwischen dem, was Rousseau als Vertreter einer wohl berechtigten Reaction der natürlichen Kräfte des Menschen gegen die Zumuthungen einer verkehrten Zeitbildung und — gleichsam ohne es zu wissen und zu wollen — zur Verherrlichung des Christenthums beibringt, und zwischen dem, was er in thörichtem Vertrauen zu seiner natürlichen Kraft und in blinder Verachtung des Werthes des geselligen Lebens und des Christenthums sagt, diese schwere Scheidung erleichtert zu haben, ist Raumer's großes

Verdienst. Dagegen hätten wir bestimmtere Nachweisung der Berechtigung dieser Reaction und eine ausdrücklichere Anerkennung des auf die Berechtigung gegründeten großen Einflusses und bleibenden Verdienstes Rousseau's gewünscht und dem Verfasser lieber die Mittheilung des längst vergessenen Verdammungsurtheiles des pariser Erzbischofs Christoph von Beaumont erlassen; ich wenigstens vermag darin nicht „eine meisterhafte Charakteristik Rousseau's", sondern nur eine ebenso einseitige Uebertreibung der Fehler und Verkennung der Verdienste Rousseau's, als dieser einseitig die Gebrechen der Gesellschaft überschätzt und ihren Werth verkannt hatte, und den Beweis zu erkennen, daß der Herr Erzbischof die in Rousseau's Schriften deutlich vorliegenden Zeichen der Zeit sehr schlecht zu deuten wußte. Das Auftreten Rousseau's ist auf pädagogischem Gebiete, was die französische Revolution auf politischem. Beide Ereignisse waren von entsetzlichen Verirrungen begleitet — brachten aber in die erschlaffte Menschheit eine Fülle neuen Lebens und der aus der Zeit wilden Kampfes zu größerer Ruhe gelangten Nachwelt neuen Stoff zu besonnener Verarbeitung und Benutzung. Doch scheint auf pädagogischem Gebiete der die Revolution überwindende Napoleon noch erwartet zu werden.

Basedow wenigstens kann auf dieses Verdienst keinen Anspruch machen. Der Abschnitt über das Philanthropin (S. 242—287.) beginnt mit der Lebensbeschreibung dieses seines Stifters, welcher die durch Rousseau zuerst allgemein verbreiteten Ansichten ins Leben einzuführen strebte und in Folge seiner durchaus praktischen Tendenz, für die er unablässig bemüht war, seine persönliche Reputation bis zum Sichlächerlichmachen vergessen konnte, während Rousseau bei dem Predigen seiner Ideen die Eitelkeit nie verlor. Merkwürdig ist es, daß beide für die Pädagogik so wichtigen Männer der Grundlage aller wahren Erziehung, der frommen mütterlichen Pflege in den

ersten Jahren der Kindheit, selbst entbehrt hatten: Basedow's Mutter war bis zum Wahnsinne melancholisch und also außer Stande, mit der Strenge des Vaters, eines Perückenmachers, die nöthige Zartheit zu paaren; daher schreibt sich gewiß die Härte, die plumpe Rücksichtslosigkeit, der Mangel alles feineren Gefühles im Wesen Basedow's. Bei Schilderung seiner Persönlichkeit thut Goethe's meisterhafte Charakteristik, welche (aus Dichtung und Wahrheit III, 273 ff.) aufgenommen ist, dem Verfasser die besten Dienste: die ganze barocke Figur des Mannes tritt uns dadurch klar vor die Seele. Hierauf wird in einer ins Einzelne eingehenden und höchst anschaulichen Schilderung das vielfach seichte und lächerliche Treiben im Philanthropin in seiner ganzen Einseitigkeit dargestellt. So gewiß Goethe's Wort: „Was ich weiß, kann Jeder wissen; mein Herz hab' ich allein" — wahr ist, so gewiß müssen alle um „Egalisirung der Geister" bemühte und sich als allgemein anwendbar anpreisende pädagogische Methoden lediglich an den Verstand sich wenden und von gewissen allgemeinen und abstracten Vorstellungen ausgehen, die — eben ihrer allgemeinen Fassung wegen — jedes einigermaßen entwickelte vernünftige Wesen hat, die aber aus demselben Grunde auch ziemlich leer und flach sind; so wie der Erzieher an das Gefühl sich wendet, so ist die eigenthümliche Individualität des Zöglings in Bewegung gesetzt; er hat angeregt, aber den Ausgang der Anregung hat er nicht mehr in der Gewalt. Daher erklärt es sich, daß wir bei allen Erfindern solcher pädagogischen Methoden einseitige Verstandesbildung finden, und diese ist auch der Grundfehler des Philanthropins. Hieraus erklärt sich denn einmal, daß der Werth gläubiger Ahnung ganz verkannt und z. B. das Daseyn Gottes dem Kinde erst, wenn es ein bestimmtes Alter erreicht, unter vielen Umständen und seichtem Geschwätze nach Anleitung des physikotheologischen Beweises „entdeckt" wird; ferner daß dunkle Vorstellungen, welche mit dem

ganzen Wesen des Menschen allmählich von selbst zur Reife gelangen, wie die vom Zeugungsacte, dem Kinde auf eine höchst rohe Weise mit aller Breite vor der Zeit klar gemacht werden; hieraus erklärt sich, daß auf individuelle Gaben kein Werth gelegt wird und eben so wenig auf die Erzeugnisse solcher, wie die schönen Künste, von welchen nur unglaublich absurde, wahrhaft abscheuliche Reimereien und eine flache Symbolik im Gottesdienste des Philanthropins übrig geblieben sind, ferner daß nur auf Unterrichtsgegenstände, deren unmittelbare Anwendung im Leben klar vorliegt, Werth gelegt wird, weßhalb der Verf. die Bemerkung machen kann, daß seines Wissens kein bedeutender Philolog aus dem Philanthropin hervorgegangen sey; hieraus erklärt sich, wie das Verkennen der Bedeutung der Persönlichkeit überhaupt, so namentlich die Verkennung des Einflusses der schöpferischen Kraft der unvergleichlichen Persönlichkeit Christi, womit denn wieder die Auflösung aller besonderen Religionen in eine Gemeinde von Gottesverehrern, Alethiniern oder wie die vertracten Namen alle heißen, innig zusammenhängt; und endlich folgt hieraus die Abneigung, von Anderen etwas zu lernen. Daher sehen wir von den Philanthropisten Vieles als neu preisen, was früher schon besser gesagt worden war, und mit Recht bemerkt z. B. Goethe, daß des Commenius orbis pictus Vorzüge habe vor Basedow's Elementarwerk, welches mehr als die Gegenstände selbst zerstreue und das Nächste mitzutheilen vergißt, um abstracte Lehren einzuprägen, etwa durch ein Bild, welches neben einem geschlachteten Ochsen eine Heerde munter sich tummelnden Viehes darstellt, die allgemeine Wahrheit, daß in der Welt das Böse durch das Gute überwogen werde. Auf der anderen Seite macht jedoch der Verfasser nicht allein auf den unerhört großen Anklang aufmerksam, welchen Basedow's Bestrebungen damals bei Fürst und Volk und selbst bei dem scharfdenkenden Kant fanden, und durch welchen sie sich zum gro-

ßen Theile wenigstens als zeitgemäß aufs bestimmteste legitimiren, sondern er hebt auch mit voller Anerkennung die großen Verdienste Basedow's und seiner Anhänger hervor, welche wir deßhalb so leicht übersehen, weil jetzt zur allgemeinen, sich von selbst verstehenden Sitte geworden ist, was jene Männer als etwas durchaus Neues mit der größten Mühe einführen mußten. Zunächst wird auf das unabläßige redliche Streben der Lehrer am Philanthropin hingewiesen. Waren doch die letzten, die ganze nie ruhende, wenn auch in schroffer Form hervortretende Begeisterung des Mannes charakterisirenden Worte Basedow's: „Ich will secirt seyn zum Besten meiner Mitmenschen!" Hierauf wird hervorgehoben, wie im Philanthropin zuerst auf leibliche Bildung eine entschiedene Rücksicht genommen, namentlich die unnatürliche Kleidung der Kinder abgeschafft und — mirabile dictu! — zum erstenmal offener Hals gestattet und der Perückenmacher entbehrlich gefunden wurde. Auch das Bestreben, den Kindern Lust und Liebe zum Lernen beizubringen, wird — obgleich es oft in eine erschlaffende Spielerei ausartete — doch als natürliche Reaction gegen den finsteren Schuldespotismus früherer Zeit berechtigt gefunden und der eifrigen und meist zweckmäßigen Betreibung der Realien die gebührende Anerkennung gezollt. Wir möchten auch Basedow's „Agathokrator oder von der Erziehung künftiger Regenten" nicht mit dem Verf. eine so geringe Wirkung zuschreiben, wenn wir auch mit ihm glauben, daß von der Existenz eines solchen Buches nur Wenige noch wissen. Der ungeheuere Unterschied zwischen der Prinzenerziehung jetziger Zeit und zwischen der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist gewiß zum großen Theile Basedow's Werk, wenn auch bei solchen Wirkungen, die auf das geistige Leben sich beziehen und auf ihren Urheber nicht unmittelbar zurückgeführt werden können, dieser leicht vergessen wird. Für einen Mangel muß ich es halten, daß der Verf. „Salzmann's, Campe's red-

liche, gewissenhafte und ausdauernde pädagogische Thätigkeit" nicht zum Gegenstande einer besonderen weitläufigern Darstellung gemacht hat. Namentlich der erstere hat nicht nur Basedow's Ideen am besten praktisch durchgeführt, sondern sie auch, neben dem Bestreben, sie mit dem wirklichen Leben zu vermitteln, auf eine sehr besonnene Weise geläutert und weiter gebildet; und der Verfasser, an dessen entschiedener christlicher Gesinnung Niemand zweifeln wird, hätte hier, wenn vom Christenthume Salzmann's die Rede gewesen wäre, Gelegenheit gehabt, einem blinden Orthodoxismus gegenüber, der nur nach dem Bekenntnisse fragt und überall Heidenthum wittert, wo er seine bestimmte Lehrformel nicht wiederfindet, den Ausspruch des Heilandes (Luk. 9, 50.) geltend zu machen: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns!" — wie er dieß bei Besprechung Pestalozzi's so schön gethan.

Ende gut, Alles gut! Der Aufsatz über Pestalozzi (S. 287—394.), welcher, abgesehen von einigen Beilagen, den bis jetzt vorliegenden Theil des Buches schließt, ist die Krone des Ganzen. Das Talent des Verfassers, durch sorgfältiges Eingehen ins Einzelne und Auffinden treffender Charakterzüge von dem behandelten Gegenstande dem Leser sogleich ein anschauliches Bild zu geben, wird hier durch den Umstand unterstützt, daß der Verfasser, durch Fichte's Reden an die deutsche Nation angeregt, über ein halbes Jahr im Institute zu Iferten sich aufhielt und so Gelegenheit hatte, Pestalozzi's Persönlichkeit und seine pädagogischen Bestrebungen aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Seine persönliche Bekanntschaft mit dem großen Manne hat gewiß dazu beigetragen, daß trotz der Abweichungen im Ausdrucke ihres christlichen Glaubens er den tiefen christlichen Kern Pestalozzi's deutlich erkannte, was ihm bei Locke, den wir übrigens in Bezug auf religiöse Gemüthstiefe Pestalozzi nicht gleichstellen wollen, nicht gehörig gelungen zu seyn scheint. Was v. Raumer bei Beurtheilung von Pestalozzi's Verhältniß zum

Christenthume sagt: „nicht wie strenge Todtenrichter fragen wir, sondern in aller Demuth miterlöster sündiger Mitmenschen des Todten, wir fragen mit dem Wunsche der Liebe, daß er selig werde", das wird nicht bloß gesagt, sondern durch die ganze Darstellung bewährt: überall zeigt sich, daß auch, wo er ein tadelndes Wort schrieb, Liebe des Verfassers schreibende Hand geleitet hat, und innige Hochachtung vor dem gewaltigen Geiste des wunderbaren Alten; nirgends gewahrt man einen aus dem Bewußtseyn größerer Christlichkeit rührenden pharisäischen Seitenblick, von welchem, wir gestehen es offen, Ramsauer's auch von Raumer vielfach benutzte Darstellung uns nicht frei zu seyn schien. Des Verfassers Darstellung bestätigt die Behauptung, daß Pestalozzi der früheren negativen Richtung gegenüber der Erziehung zuerst wieder einen tieferen, religiösen und christlichen Grund gegeben hat, wenn er sich auch noch nicht fest und mit klarem Bewußtseyn durchweg auf den gründete, außer dem Niemand einen anderen legen kann. Treffend zeigt er ferner, wie Pestalozzi's Wesen und Schicksale vielfältig aus dem Umstande sich erklären, daß er, da er seinen Vater früh verlor, anfangs durchaus der weiblichen Pflege einer liebenden Mutter und einer treuen Magd überlassen war. Mußten wir die Schroffheit in Basedow's Wesen dem Mangel an einer mütterlichen Erziehung zuschreiben, so finden wir dagegen bei Pestalozzi ein reiches zartes Gefühlsleben, dagegen die Unfähigkeit, dessen Inhalt mit Energie zu verwirklichen und ein größeres Ganze zu übersehen und zu leiten, und während der frühe der Mutter beraubte Rousseau den Zögling auf eine herzlose Weise dem elterlichen Hause entreißt und der Hofmeistererziehung übergibt, betrachtet Pestalozzi das elterliche Haus als die eigentliche Stätte und die Mutter als die wahre Begründerin aller Erziehung. Wie der Verfasser in Bezug auf Rousseau's Emil sich das Verdienst erworben hat, das, was die gegen unbillige Zumuthungen reagirende mensch-

liche Natur billig fordern konnte, von den wilden und excentrischen Forderungen der den höheren Zügel verschmähenden menschlichen Natur geschieden zu haben, so hat er in Bezug auf Pestalozzi das Verdienst, die Scheidung zwischen den großen Ideen, dem edlen, reinen Streben des Mannes einerseits und andrerseits zwischen den Mitteln, womit er jene Ideen zu realisiren suchte, wesentlich erleichtert zu haben: daß Pestalozzi durch jene Ideen in die von lauter Aufklärung eiskalt gewordene Pädagogik wieder warmes Lebensblut brachte, das ist sein größtes Verdienst; seine Methode aber, welche die Pädagogen vorzugsweise zu berücksichtigen pflegen, hat neben viel Wahrem, wie der Verf. überzeugend nachweist, viel Verfehltes und sie geht wieder viel zu einseitig auf Verstandesbildung aus und bleibt hinter dem großartigen Streben ihres Urhebers weit zurück. Durch das Wort des Vollziehungsrathes Glayer zu Burgdorf: „vous voulez méchaniser l' éducation" ist seine, wie alle alleinseligmachenden, von allen Erziehern bei allen Zöglingen zu handhabenden Methoden, nicht bloß sehr treffend charakterisirt, sondern auch schon gerichtet.

Referent glaubte, bei der Recension eines Werkes, welches in der Entwickelung der behandelten Wissenschaft Epoche machend dasteht, an neuen und eigenthümlichen Einzelnheiten so viel enthält, daß in einigen allgemeinen Sätzen von seinem Charakter unmöglich eine deutliche Vorstellung gegeben werden kann, eine ins Einzelne eingehende kritische Darstellung des Inhaltes geben zu müssen. Hoffentlich dient sie denjenigen, welchen das Werk bereits bekannt ist, zur leichteren Uebersicht über seinen Reichthum, denjenigen, welche es noch nicht kennen, außerdem noch zur Begründung der Ueberzeugung, daß es sich hier um eine sehr verdienstliche und auch für den praktischen Schulmann höchst werthvolle Schrift handelt. Den Nutzen, welchen der Verfasser von der Lectüre seiner Schrift erwartet, bezeichnet er selbst (I, VII f.) mit

folgenden Worten: „Wenn in dieser Geschichte Ideal und Methode so verschiedener Pädagogen geschildert werden, so drängt sich, besonders den praktischen Schulmännern, eine Vergleichung mit ihrer eigenen Ansicht und Verfahrungsweise auf. Uebereinstimmendes erfreut und gibt ein befriedigendes Gefühl, daß man das Rechte thue; Abweichendes treibt zur Prüfung, deren Resultat entweder Beharren aus verstärkter Ueberzeugung, oder Aendern ist." Gewiß entgeht dem aufmerksamen Leser des Buches dieser von dem Verf. erzielte Vortheil nicht; er wird nicht mehr in die Gefahr kommen, Altes für neu zu halten, er wird den feinsten Speculationen über Pädagogik nicht trauen, ehe sie die praktische Probe bestanden, er wird überhaupt den Erfolg des Erziehungsgeschäftes nicht bloß von der Methode abhängig machen, sondern auch von dem Geschicke und Eifer des sie handhabenden Lehrers, sobald ihn die Geschichte belehrt hat, wie viel schon auf dem pädagogischen Gebiete versucht und theilweise so vergebens versucht worden ist, und wie sichere und bleibende Resultate nur da erreicht wurden, wo Gewissenhaftigkeit und unermüdlicher Eifer das Erziehungsgeschäft belebten. Dieser praktische Nutzen für die weitere Fortbildung der Wissenschaft, nicht ein bloßes todtes Wissen, ist der Hauptgewinn des Interesses an der Geschichte der einzelnen Wissenschaften, worin, wie am Eingange bereits bemerkt wurde, eine der schönsten Errungenschaften der neueren Zeit besteht. Wie Hegel zuerst die Ansicht zum klaren Bewußtseyn gebracht hat, daß die Menschheit als ein in fortschreitender Entwickelung begriffenes organisches Ganze zu betrachten sey, so hat er auch jenes Interesse mit besonderer Entschiedenheit geltend gemacht und damit wesentlich dazu beigetragen, das Urtheil des Publicums nüchterner zu machen. Dieß ist — man mag von seinem Systeme sonst halten, was man will — Hegel's großes und bleibendes Verdienst, und so suchen denn, um auf dem Gebiete der Pädagogik

stehen zu bleiben, die pädagogischen Wunderärzte neuerer Zeit, Hamilton, Jacotot, Fröbel u. s. w., jetzt vergeblich für ihre Universalcuren das Vertrauen, welches vor kaum mehr denn funfzig Jahren, in einer Zeit, welcher der historische Hintergrund aus dem Gesichte verschwunden war, Basedow und Pestalozzi so allgemein und mit so unbedingtem Glauben geschenkt wurde. Zu bedauern ist, daß der Verf. die Geschichte der häuslichen Erziehung, deren Quellen allerdings spärlich fließen und sehr schwierig aufzufinden sind, fast gar nicht berücksichtigt und fast ausschließlich die Methode des Unterrichts in der Schule besprochen hat, für deren Geschichte namentlich in den Werken der großen Pädagogen selbst die befriedigendsten Urkunden vorlagen. Da aber allen Anforderungen auf diesem Gebiete, wo es fast an allen Vorarbeiten fehlt, zu genügen, für die Kräfte eines Einzelnen zu viel gefordert wäre, so muß man für das, was v. Raumer mit Umsicht, Fleiß und Gründlichkeit zur Bebauung des noch vielfach brach liegenden Gebietes gethan, ihm den größten Dank wissen. Von besonderem Werthe ist, daß dieser Fleiß, mit welchem der Verf. die vielfach vergessenen Quellen gesammelt, und die Gründlichkeit, mit welcher er sie benutzt hat, ihren Grund nicht etwa in einer Liebhaberei an gelehrtem Notizensammeln hat, sondern in der Ueberzeugung des Verf. von der Wichtigkeit der pädagogischen Aufgabe und in dem Bestreben, zur Realisirung dieser Aufgabe durch sein Werk etwas beizutragen. In diesem Sinne sagt er (I, VIII.): „Ich gestehe gern, daß mich vorzüglich ein praktischer Zweck, wie ich ihn eben angedeutet, zu dieser Arbeit getrieben und bei derselben geleitet habe", und (II, 1): „Es ist mir wahrlich nicht darum zu thun, etwas Neues vorzubringen, sondern das zu sagen, was unserer Jugend frommt. Dieß ernstlich zu erforschen und zu erfahren, auf Ansichten und Urtheile gründlicher Schulmänner zu achten, kurz über einen Gegenstand von so großer Wichtigkeit Nichts eitel und leicht-

fertig in die Welt zu schreiben, ist mir heilige Gewissens-pflicht." Und wenn nun auch der schärfste Denker und der gelehrteste Mann, sobald er, ohne selbst sich praktisch versucht zu haben, über praktische Disciplinen sich ausspricht, mit einem gewissen Mißtrauen angehört wird, so ist dagegen des Verfassers Werk um so gewichtiger, da er pädagogische Erfahrungen gemacht und als praktischer Schulmann gewirkt hat. Auch in der Art, wie der Verfasser die Forderung der sogenannten objectiven Geschichtschreibung, bei welcher der Geschichtschreiber ganz gleichgültig bleibt, zurückweist, offenbart er, daß er mit seinem Herzen bei der Sache ist, er mag „sauer nicht süß, noch süß sauer nennen" und tritt mit seinem Urtheile offen hervor, wohl wissend, daß der Gang der Weltgeschichte nicht bloß aus sorgfältiger Beschreibung der äußerlichen Thatsachen, sondern aus der Darstellung des Mannes erkannt werde, der, fähig, den in den einzelnen äußeren Erscheinungen waltenden Geist zu erfassen, die geschichtlichen Ereignisse gleichsam aufs Neue producirt, das Wichtige von dem Unwichtigen scheidet und den wahren Zusammenhang aufzeigt. Diese in die historische Darstellung eingestreuten Urtheile des Verfassers lassen interessante und lehrreiche Blicke in sein eigenes pädagogisches System thun, und recht sehr zu wünschen ist es, daß er in dem dritten Bande, welcher die Charakteristik der gegenwärtigen Pädagogik geben soll, zum Schlusse vollständig und zusammenhängend auseinander setze, was er denn nach gründlicher Durchmusterung der bisherigen pädagogischen Versuche für die pädagogische Aufgabe der Gegenwart halte. Nach dem bis jetzt Vorliegenden läßt sich erwarten, es werde die Haupteigenthümlichkeit und zugleich das Hauptverdienst seiner pädagogischen Ansicht darin bestehen, daß der Verf. die Erziehungswissenschaft nicht mehr abhängig machen wird von gewissen abstracten philosophischen und namentlich psychologischen Voraussetzungen, die jeder neue pädagogische Schriftsteller anders stellt und die stets eine allge-

meine Verständigung und damit einen größeren Einfluß der pädagogischen Litteratur auf die pädagogische Praxis hindern, daß er vielmehr Zögling und Erzieher von vorn herein in den concreten Zusammenhang des wirklichen, durch das christliche Princip beherrschten menschlichen Lebens sich gestellt denken wird, daß er der natürlichen Neigung und Kraft der menschlichen Natur nicht zu viel zutrauen und darum nicht bloß die Entwickelung des in dem Menschen bereits Gelegenen, sondern auch strenge Zucht und die Einpflanzung des höheren christlichen Principes fordern, unter der Herrschaft dieses Principes aber auch die mannichfaltigste Ausbildung menschlicher Kräfte nicht bloß dulden, sondern verlangen wird, so daß er zur Bildung des Geistes die Werke des Alterthums so gut, als die sogenannten Realien benutzt wissen will und die körperliche Erziehung so gut fordert, als die geistige. Es läßt sich mit einem Worte erwarten, daß er auf das christliche Princip, unter dessen Dienst die Pädagogik bisher gleichsam unbewußt gestanden hat, endlich einmal mit bestimmtem Bewußtseyn das ganze System der Pädagogik gründen und so in vollkommnerer Weise leisten wird, was Schreiber dieses vor Jahresfrist in seinen „Grundzügen der Erziehungslehre" zu leisten versucht hat.

Hiermit wollte Referent getreu darstellen, was bei sorgfältigem Studium sich ihm als das Eigenthümliche des Werkes ergeben hatte, überzeugt, daß eine getreue Charakteristik zugleich die beste Empfehlung des Buches seyn werde. Er scheidet von dem Werke mit wahrer Befriedigung und mit dem Gefühle der Dankbarkeit und Hochachtung gegen den Verfasser, der, wenn er diese Anzeige zu Gesichte bekommen sollte, die Sprache dieses Gefühls hoffentlich auch da nicht verkennen wird, wo der jüngere Mann dem erfahreneren seine Ausstellungen oder Zweifel freimüthig auszusprechen gewagt hat.

D. Baur, in Gießen.

Kirchliches.

Zur Verständigung
über
die aufgeregte Stimmung in Deutschland.

Von

D. Alexander Schweizer,

Professor in Zürich. [a])

Die aufgeregte Stimmung Deutschlands, in vielerlei ungewohnten Erscheinungen an den Tag tretend, fordert immer dringender diejenige Beurtheilung, welche den tiefer liegenden Grundursachen nachgeht, diese unbefangen anerkennt und dadurch die Kraft gibt, das Unberechtigte und Unreine zurückzuweisen. Man fragt: was soll der Staat thun in Beziehung auf diese Gährung? Vor Allem ist der Sinn dieser Frage nä-

---

a) Ueber die geistigen und kirchlichen Bewegungen in unserem Vaterlande dürften die nächsten Hefte der Studien noch Mehreres bringen, auch von anderen Gesichtspunkten aus. Wir geben zunächst die anregenden Betrachtungen unseres scharfblickenden schweizerischen Freundes, welche, obwohl auch Anderes in ihren Kreis ziehend, doch so überwiegend sittlicher und kirchlicher Natur sind, daß sie auch an dieser Stelle nicht als etwas Fremdes erscheinen werden.

Die Redaction.

her zu bestimmen; denn auf schiefe Fragen kann eine runde Antwort nicht erfolgen. Was heißt diese Frage? Darauf geben gerade die lauten Freunde des concreten Erkennens, welche sonst das abstracte Denken verpönen, den abstractesten Bescheid. Sie meinen, der Staat, oder genauer die ganze bestehende Organisation der Gesellschaft, sowohl politische als kirchliche, stehe auf der einen Seite und solle handeln; die Gährung aber, welche behandelt werden soll, bewege sich irgendwo außerhalb des handeln und einschreiten sollenden Subjectes. In Wahrheit aber verhalten sich hier Subject und Object nicht so abstract gegen einander, nicht wie hüben und drüben. So klar dieses zu Tage liegt, können, die sonst am meisten aufs Concrete sich steifen, dennoch über die Abstraction sich nicht erheben. Schauen sie rückwärts, so werfen sie dem Staate vor: „Haben wir's nicht gesagt, diese Gährung werde kommen und wachsen, wenn man die Anfänge gewähren lasse; damals schon hättet ihr einschreiten, den Anfängen wehren, die Wurzel ausreißen, die negirende Kritik und die negative Philosophie niemals toleriren, geschweige denn begünstigen sollen. Da habt ihr's nun, die Saat ist aufgegangen, weil man uns nicht Gehör geschenkt hat." Schon die Anfänge der steigenden Gährung also fassen sie in abstractem Verhältnisse auf zu Staat und Kirche; als ob nicht jenes Kritisiren, Rationalisiren und Philosophiren eben in Gliedern des Staates und der Kirche aufgekommen wäre, in Gliedern als solchen, die nichts weniger als separatistisch nur neben und außerhalb der organisirten Gesellschaft etwa einer Privatliebhaberei sich hingeben wollten. Wie dem sey, der Rath für vergangene Zeiten fruchtet nichts; sie ertheilen aber auch Rath für Gegenwart und Zukunft, gerade so abstract wie für die Vergangenheit. Es sey nun hohe Zeit, mahnen sie, diese Gährungen ernstlich zu behandeln, denn beklagenswerth seyen diese und jene immer häufigeren Excesse, —

kurz, sie klagen dem Staate, daß — eben Gährungen vorhanden seyen; wieder als ob Staat und Kirche hier ständen, dort aber die Gährung. Und was eigentlich soll denn der Staat thun? Eine bestimmte Antwort erwartet man vergeblich auf diese Frage; was er früher hätte thun sollen, das sagen sie gerne, sicher, daß Niemand jetzt noch diesen Rath genauer untersuchen wird; aber was jetzt zu thun sey, das will nicht heraus. Zwar berichten sie anklagend jeden Exceß „in ihren Blättern, reich gewürzt mit: „Da habt ihr's! haben wir's nicht gesagt?" Auch fehlt es nicht an geheimnißvollen Andeutungen, als besitze man das Arcanum wider diese Dinge. Aber was steckt hinter solchen Andeutungen außer dem feinen Sichanbieten für einflußreiche Stellung? Nein, diese abstracte Auffassung und Ansicht kann nicht Hülfe bieten, die Bewegungen der Zeit nicht verstehen, geschweige denn behandeln. Was sie als Staat und als Gährung abstract auseinander sehen, ist vielmehr in einander, verhält sich eins zum anderen nicht transcendent, sondern immanent; sonst wäre gar keine Abhülfe nöthig, der Staat könnte unversehrt dastehend sagen: Ihr dort, raisonnirt meinetwegen, aber leistet, was ihr mir schuldig seyd.

Wie diese sich concret dünken, aber abstract sind und bleiben, so wollen sie auch vorzugsweise die Historischen seyn bei aller unhistorischen, ja antihistorischen Auffassung der Dinge. Sie sagen am Ende doch nur: „Hier die politisch und kirchlich bestehende Organisation ist gut und gesund; dort die Gährung ist schlecht und krankhaft." Ist dieß ein historisches Urtheil? Geht es so mechanisch her in der Geschichte, daß in bewegten Zeiten hier das Gesunde ist, dort das Kranke, welches weggeschnitten werden könnte, damit jenes unangesteckt bleibe?

So hat einst das Synedrium geurtheilt, später die scholastischen Hierarchen, und diese hätten den historischen Blick? Die Geschichte ist immer über Solche hinwegge-

schritten mit dem Rufe: „es hilft nichts, wider den Stachel des Treibers zu löken!" Gährungen, die ihre Anfänge, ihr Fortschreiten und ihr Wachsthum haben, sind in der Regel Geburtswehen und Zeichen der Zeit, welche werden will.

Jenen vermeint concreten, in der Anwendung aber immer abstracten Leuten stellt sich eine andere Partei gegenüber, die offen und rein abstract ist und seyn will, aber, auf gleichem Boden stehend, einfach von entgegengesetzter Seite her die Dinge betrachtet. „Nur wo es gährt", sagen sie, „ist Leben, Kraft, Gesundheit, innere Berechtigung; revolutionäre und reformirende Zeiten bilden allein die Geschichte, sind allein würdig, Interesse zu erregen, einzig leuchtende Muster; auch jetzt sind Staat und Kirche abgestorbene Leichname; das Leben ist nur in den Gährungen." Daß die Abstraction der ersteren Art auf gleichem Boden diese zweite hervorruft, wer begreift es nicht? Hat doch jede Partei im Daseyn der anderen ihre beziehungsweise Berechtigung.

So viel über Form und Sinn der Frage, was der Staat thun solle in Beziehung auf die Gährung unserer Tage. Der abstracte Standpunkt, ob man ihm auf der rechten oder linken Seite angehöre, kann diese Frage nicht verstehen, stellt sie abstract, während das Leben selbst sie in concretem Sinne stellt.

Suchen wir, um zur Beantwortung der concreten Frage fortzuschreiten, vor Allem den Inhalt dieser Gährung zu verstehen, so fällt zuerst in die Augen, daß sie sich in ihren bedeutenden Regungen überwiegend auf das religiös-kirchliche Gebiet geworfen hat; vielleicht aber nur, weil dorthin sich Luft zu machen leichter und schneller angeht, als in die politische Region hinein.

Oder wer wird die jetzige Aufgeregtheit in Deutschland für eine nur kirchliche halten? wem könnte verborgen bleiben, daß die Gährung einen allgemeinern Charak-

ter hat und im politischen Leben nicht weniger vorhanden ist, als im kirchlichen, nur dort etwas gehemmter in ihren Aeußerungen? Ehe man beantworten kann, was der Staat thun oder nicht thun soll, will die Gährung verstanden seyn, so weit man verstehen und zum klaren Bilde gestalten kann, was eben noch gährt und hinter trüber Oberfläche verborgen arbeitet. Die Abstracten sind schnell fertig mit diesem Verständnisse; die der rechten Seite urtheilen einfach, „der die Gährung verursachende Sauerteig sey communistisch gefärbter Radicalismus, ein auflösender Geist des Verneinens, etwas Dämonisches, dem der Staat auf jede geeignete, d. h. anschlagende Weise zu Leibe gehen müsse, selbst mit den verzweifelten Mitteln der Nothwehr; kurz hinter Allem stecke der Drache, wider welchen der Erzengel kämpfen müsse.“ Diese Sprache kann hie und da Eingang finden; es macht sich gar hübsch. Ich Staat, Obrigkeit, Fürst mit meinen Beamteten bin also der Engel, in den Gährungen aber steckt der Drache! Bei etwelchem Besinnen aber wird vom Glanze des Engels nicht minder Manches herunterfallen, wie von den Schuppen des Drachen; wer sich nicht für unfehlbar und sündlos halten kann, der wird auch den Gegner nicht für nur satanisch ansehen. Der vermeinte Engel und Drache sind vielmehr Ein Wesen, Eine menschliche Corporation; der Staat und die Kirche, welche angeblich eine Gährung neben sich hätten, ist vielmehr das theilweise in fieberhafte Aufregung versetzte Subject oder Subject-Object selbst. Freilich die Antipoden, die Abstracten der linken Seite kehren das Urtheil nur um und sagen: „Dort der Staat mit der Kirche in seiner bestehenden Organisation ist der Drache, hier in der Gährung aber steckt der Engel.“ Beiderlei Urtheil steht gleich tief, ist gleich abstract, gleich unhistorisch, gleiche Gespensterseherei.

Was ist die Gährung, welche behandelt werden soll, oder vielmehr, in welche die Gesellschaft, Staat und Kirche, sich versetzt sehen? Ist sie politisch, ist sie kirch-

lich, ist sie social? So gestellt, wird die Frage wieder abstract; aber man stellt sie häufig so; die Einen, im Interesse, die Gefahr größer zu schildern, die abhelfende „Behandlung" dringlicher zu fordern, den Staat kräftiger anzutreiben, sagen: Nicht etwa bloß der Staat oder die Kirche, sondern die Gesellschaft als solche sey von jener Gährung bedroht; die Andern im umgekehrten Interesse behaupten, es sey keine Rede von socialer Umgestaltung; nur Staat und Kirche sollen ihr bisheriges Bestehen verändern. Beides gleich abstract, denn die Gesellschaft ist eben der Staat und die Kirche; alle sociale Organisation ist eben staatliche oder kirchliche; die geselligen Grundlagen, Eigenthum, Schutz desselben, Erbrecht, Theilung der Arbeiten, Tausch der Producte, Vertragsmäßigkeit, gibt es erst mit dem Staate.

Die beginnende Gährung treibt freilich Schaum auf die Oberfläche hervor, Ungebührlichkeiten und Excesse von mancherlei und zum Theile grober, widerwärtiger Art; aber wer wird die von selbst platzenden Blasen als das Wesen der Gährung ansehen? Fragen wir: was ist diese Gährung ihrem Wesen nach? so heißt das: *welche* Potenzen und geistigen Strömungen bringen die ganze Erscheinung hervor? Deutlich genug offenbaren sich zwei unter einander sehr verwandte Hauptströmungen oder Interessen, die Nationalität und die Subjectivität will zu sich selbst kommen und ihre Rechte gewinnen.

Die Nationalität ist eine mächtige Idee geworden, zuletzt, darum aber auch am gründlichsten bei den Deutschen. Sie regt Bestrebungen an, zunächst nach außen, rivalisirende Anstrengungen, Reibungen mit anderen Nationen. Der kleinste Welttheil, für einmal nur seine kleinere westliche Hälfte, ja in dieser nur die in der Mitte wohnenden Völker sind, einzig den nordamerikanischen Freistaat als Concurrenten zulassend, berufen, befähigt und berechtigt, im Namen der Gesittung

und Cultur die Erde zu beherrschen, d. h. die Interessen gesteigerter Cultur geltend zu machen über die ganze Erde durch den Welthandel, durch die Colonisation und durch die Mission. Die deutsche Nation empfindet es endlich, daß sie für diese größten Aufgaben unendlich weniger mitwirkt, als es ihr zukommt. Nur Oesterreich, an die Grenzen gestellt, nach Völkerschaften hin, welche — Ungarn etwa ausgenommen — eine höhere nationale Entwickelung nicht gefunden oder nicht festgehalten haben, regiert und wirkt Cultur verbreitend in dem benachbarten Osten und Süden, wie selbst Rußland den Beruf zu erkennen hat, die dort gouvernirende westeuropäische Cultur in den asiatischen Osten hin geltend zu machen. Deutschland, durch die Abtrennung der Niederlande vom Weltmeere abgeschnitten, empfindet es, daß die Marine ihm fehlt, daß es, fast ganz auf Binnenmeere beschränkt, die Marine nicht entwickeln kann, welche der Nation einen ihr angemessenen Antheil am Welthandel sichern würde. Die Nation fühlt sich in einer ihr zukommenden Aufgabe beschränkt; was Oesterreich vom adriatischen Binnenmeere aus, was Preußen in der leicht zu schließenden Ostsee, was die Hansestädte noch leisten können, das alles ist zersplittert, und wird der Nation nie genügen; ohne Verbindung mit den stammverwandten Niederlanden fehlt Deutschland die maritime Entwickelung, fehlt den Niederlanden die Macht, welche nöthig wäre, um gleich berechtigt und gleich kräftig wie andere Nationen den Welthandel für alle Zukunft gesichert zu betreiben. Der Schmerz Deutschlands über dieses Eingeengtseyn wirkt als ein bedeutendes Moment in den Gährungen mit. Ist dieß Radicalismus, ist dieß satanisch? Kann der Staat diese Gährung behandeln, d. h. beschwichtigen wollen? Soll nur derjenige Deutsche ehrenwerth seyn, welcher die Zurücksetzung seines Vaterlandes nicht fühlt oder doch zaghaft Alles gehen läßt, wie es geht?

Gerade in den höchsten regierenden und wissenschaftlichen Kreisen ist diese Empfindung zuerst erwacht; soll nun, was sie der Nation mitgetheilt haben, nicht auch für diese Impuls seyn? Ehedem kannte der Deutsche diesen Schmerz nicht; naiv und einfach lebte er dahin, dachte nichts Besonderes dabei, wenn er sein Geld den Holländern und anderen Nationen bezahlte für die eingeführten Artikel, Waaren und Fabricate, wenn er arm blieb, während jene reich wurden. Jetzt ist hierüber ein Bewußtseyn erwacht, und es sollte wirkungslos gemacht werden?

Mit dem Getrenntseyn vom Welthandel hängt zusammen die unbefriedigende Art deutscher Colonisation. Das Wort ist schon viel zu edel, denn für Deutschland gibt es keine Colonisation, nur Auswanderung. Zahlreiche Familien wandern alljährlich aus, ungeschützt, früher ganz ignorirt vom vaterländischen Staate, wandern aus, ohne eine Colonie Deutschlands bilden, ohne ein Töchtergemeinwesen der Nation gründen zu können, ohne in irgend welchem politischen Verbande mit dem Mutterlande zu bleiben. Solche Auswanderung muß den Charakter des Zufälligen und Abenteuerlichen behalten. Was Wunder, wenn es die Nation schmerzt, das Nationalgefühl kränkt! Einige Vereine, dann Regierungen fangen an, mit Rath und That den Auswanderern beizustehen; aber das Wandern bleibt bloße Privatsache; man läßt Gesellschaften ziehen, die nur aus Leuten der unteren Stände bestehen, man sorgt nicht — das Vorbild der Griechen kennt man doch! —, daß auch Personen gebildeter Stände sich betheiligen und die höhere deutsche Cultur an dem neuen Wohnsitze repräsentiren; noch weniger gibt es eine deutsche Regierung, die sich der Auswanderer aus allen deutschen Gauen schützend annehmen würde und diesen Schutz auch über die Colonie selbst ausdehnen könnte.

Während die durch Welthandel und Colonisation vermittelte Culturverbreitung Deutschlands so unbefriedigend ist, wird hingegen die christliche Mission unverhältnißmäßig stark betrieben. Ein schönes Zeichen des idealen Sinnes, aber auch vielfach des Mangels an praktischer Einsicht. Culturverbreitung durch die materiellen Mittel des Welthandels und der Colonisation muß Hand in Hand gehen mit der Mission, wenn diese Erfolg haben, wenn das Resultat dem Kraftaufwande einigermaßen entsprechen soll. So lange die materielle Culturverbreitung nach außen Deutschland versagt ist, kann die deutsche Mission nicht vollständig gedeihen, oder sie muß im Dienste und zur Vergrößerung Englands wirken. Fern sey der kleinliche Sinn, welcher irgend einem christlichen Volke die Betheiligung an der christlichen Mission ausreden möchte, aber so viel ist klar, die auch materielle Cultur verbreitenden christlichen Grenzvölker, d. h. die maritimen, haben vorzugsweise den Missionsberuf zur äußeren Verbreitung des Christenthums, Deutschland dagegen, mitten im christlichen Abendlande liegend, hat überwiegend den Beruf, das Christenthum innerlich durchzuarbeiten, die Kirche theologisch zu läutern und zu steigern. Ein Sichwerfen auf die Mission im Zusammenhange mit Geringschätzung der inneren Hauptaufgabe würde zu dem gefürchteten Anglisiren der deutschen Kirche hinführen; denn in England sehen wir dasjenige Leben protestantischen Kirchenthurms, welches entstehen muß, wo die extensive Verbreitung den Hauptberuf bildet, starke kirchliche Organisation beim Zurücktreten des theologischen Lebens, Leben nach außen bei Stabilität im Innern. Oder gibt es in England, seit es die Herrschaft der Meere besitzt, theologische Leistungen, von denen man Notiz zu nehmen hätte, etwa den die Stabilität noch steigernden, der römischen Kirche zusteuernden Puseyismus ausgenommen? Praktisch kirchliches Wirken genug, — die Abschaffung

des Sclavenhandels ist ein ruhmvoller Beweis; — aber keine erheblichen Leistungen der Theologie. Zwar schon die Verhältnisse selbst und der Nationalcharakter erzwingen diese Verschiedenheit des englischen und des deutschen kirchlichen Lebens, aber es ist wichtig, die Eigenthümlichkeit des nationalen Berufs ins Bewußtseyn aufzunehmen und den Uebertreibungen des deutschen Missionseifers die naturgemäßen Schranken zu zeigen.

Die Nation, in ihren Ansprüchen nach außen gehemmt, ohne angemessene Betheiligung am Welthandel, ohne wahre Colonisation, bei einer Mission, die nur in Anlehnung an England und zur Steigerung englischer Weltherrschaft betrieben wird, oder, wo sie selbständig sich versucht, ohne kräftigen Schutz bleibt, wird wenigstens da, wo Wille und Entschluß schon Thaten sind, im geistigen Gebiete sich messen mit den edelsten Nationen. Deutsche Wissenschaft und Litteratur ist mit steigendem deutschen Selbstgefühle zu Ansehen gelangt unter den übrigen Völkern; nur seyen diese Leistungen zu abstract, ständen dem Leben zu fern; die philosophische Speculation und die theoretische Wissenschaft seyen zu hoch geschraubt, hier abstract, dort phantastisch originell. Allerdings ist es der Deutsche, welcher am Denken und Erkennen schon als solchem Freude hat, auch wo ein praktischer Nutzensabfall nicht ersichtlich ist. Diese Natur des deutschen Geistes ist aber nur sein Empfänglichseyn für die in ihm sich ausprägende Idee der Wissenschaft selbst. Was daneben noch üppig als wirklich abstractes Denken wuchert und neben dem Seyn vorbei, welches erkannt werden will, ins Leere oder ins bloße Verneinen hinausschießt: das freilich ist krankhaft, und der Schmerz über diese in den edelsten Organen so häufig vorkommende Krankheit fängt an, in der Nation zu erwachen. Aber so lange die Nation ihren praktischen Beruf der Culturverbreitung nicht ausüben kann am Welthandel, welcher die In-

dustrie erst vollkommen entwickeln würde, sich nur so schwach betheiligen kann; so lange nicht ein großartig nationales Leben auch großartige Theorien erzeugt, an deren Ausbildung die ersten Männer der Wissenschaft Theil nehmen würden: so lange wird in einem denkenden, wissenschaftlichen Volke viel geistige Kraft ins Blaue verpuffen; die Wissenschaft eines tüchtigen, aber von den höchsten materiellen Interessen fast ausgeschlossenen Volkes, muß sie nicht abstract werden? wird nicht mancher edle Geist, vom nationalen Leben unbefriedigt, mit der Wirklichkeit zerfallen und sich ins bloße Verneinen verlieren?

Diese von erwachtem, aber unbefriedigtem Nationalgefühle erregten Gährungen würden also gerade zur gründlichsten Heilung des deutschen Staatskörpers führen; denn sie treiben und drängen zur Eroberung des geziemenden Antheils am Welthandel, sie wollen der Nation ihren großartigen praktischen Beruf nach außen erringen und in dieser befriedigenden Thätigkeit die wahre Beruhigung bieten. Diese Gährungen also streben zu einem Resultate, welches, wie keine Policei es erreicht, abstruse, gallichte, negative, mit der Wirklichkeit unverträgliche Theorien nicht bloß unterdrücken, sondern von selbst aufhören machen würde. Freilich im Drängen und Gähren liegt noch nicht die klare Einsicht, wie das Ziel zu erreichen sey, aber doch fühlt man, bestimmtere Einigung der zerstreuten maritimen Kräfte; Eine deutsche Flagge, ein Zollverein, der die ganze Nation umfaßt, engstes Verhältniß mit den Niederlanden seyen Bedingungen, ohne die Deutschland auf die Dauer nicht bestehen kann. Daß all dieses, wenn nicht europäische Krisen eintreten, nur langsam erreichbar ist, sieht Jeder; aber soll darum das Nationalgefühl von unten auf nicht drängen dürfen, so lange wenigstens nicht alle deutschen Regierungen den Impuls aufgenommen haben und entschieden ihm folgen?

Doch diese nach außen drängenden Regungen der Nationalität, das Theilsuchen am Welthandel, das Streben, die abenteuerlich zufällige Auswanderung zur Colonisation zu erheben, die Mission in ein angemessenes Verhältniß zum Nationalberufe zu setzen, deutsche Wissenschaft und Litteratur zu verbreiten, ihr die abstracte Säure zu benehmen, diese Strebungen alle, meint man, sind ja nicht die bedenkliche Gährung; oder was hat all dieses zu thun mit demagogischen Verbindungen, mit der negativen Kritik, Poesie, Philosophie, mit der deutsch-katholischen Bewegung, mit den protestantischen Lichtfreunden, mit dem Begehren nach Constitution, mit dem ganzen, in Volksversammlungen und Excessen jeder Art sich kund gebenden aufgeregten Zustand eines beträchtlichen Theiles von Deutschland? Von diesem reden wir, dieß ist die Gährung, welche behandelt werden soll. — Wirklich? das Alles wäre nur sonst so vorhanden, jede Erscheinung für sich? Ueberlassen wir diese abstract atomistische Auffassungsweise ihrem Schicksale, sie wird doch wenig ausrichten. Sehen wir lieber nach, wie auch diese Erscheinungen alle mit dem mächtig erwachenden Nationalgefühle, mit seinen Strebungen und Wünschen, die nach innen drängen, zusammenhängen.

Die demagogischen Verbindungen, zunächst entstanden aus der nationalen Erhebung des Befreiungskrieges, haben ursprünglich keine andere Wurzel gehabt als das Nationalgefühl; auch die verirrtesten Jünglinge, welche in der später ausartenden Sache bis zur Conspiration wider die bestehenden Regierungen sich hinreißen ließen, wurden von nichts Anderem hingerissen, als von mißverstandenem Nationalgefühle, welches der edle Grund geblieben ist, auch wo die größte Unweisheit und Leichtfertigkeit herrschte in Bezug auf das praktische Streben und Handeln. Wichtig waren diese Studentenverbindungen jedenfalls nur, weil die Grundtendenz Sympathien

hatte in der Nation. Der Schmerz über die Zerrissenheit Deutschlands, die Einsicht, daß in dieser ein Hauptgrund der erduldeten Erniedrigung liege, daß darum nach außen hin so wenig erreicht worden, dieser Schmerz, ein echt nationaler, hat das Gelüsten nach abstracter Einheit, nach Kaiser und Reich geweckt. Ist der Schmerz nicht achtenswerth, auch wo ein unreifes Erkennen das Phantom einer nur revolutionär, durch Anarchie erreichbaren abstracten Einheit ihm als Abhülfe dargeboten hat? Lassen wir bei gleichem Nationalgefühle die Einsicht reifen, wahrhaft concret historische Einsicht; unmöglich kann der deutschen Nation verborgen bleiben, daß eine gegliederte Einheit höheren Werth hat, als eine abstracte. Das raschere Frankreich hat die abstract nivellirende Einheit schneller erreicht mittelst despotischer Erdrückung der lebenden Glieder; für Deutschland liegt das Ziel höher, die durch Gliederung vermittelte Einheit muß erstrebt werden. Ein Paris, welches die Provinzialstädte in ihren besten Kräften absorbirt, taugt nicht für Deutschland mit seinen vielen Sitzen eigenthümlich bestimmter Cultur. Darum ist auf die allmählich nur Schein und Name gewordene Einheit, wie sie dargestellt war von Kaiser und Reich, die Form des Bundesstaates gefolgt, freilich noch bloßem Staatenbunde sehr ähnlich; ein noch nicht ganz genügender Fortschritt, aber doch ein Fortschritt. Es gibt Bundestruppen, Bundesfestungen; ein sich ausdehnender Zollverein hilft nach; schneller als alles dieses schreitet die einheitlich nationale Entwickelung fort im Geiste und Gemüthe, in Wissenschaft, Litteratur und Kunst. Die Sympathien für deutsche Stämme unter fremder Herrschaft sind erwacht. Dieß eben ist hier die Schwierigkeit der Lage. Die Nation ist im Leben weit stärker eine Einheit als in der politischen Form; die Form, wenn sie nicht entwickelt wird, genügt der Nation nicht mehr auf die Dauer. Daher das

Ergebniß, daß die Einen, zumal jugendliche Geister, dem Trugbilde einer abstracten Einheit Deutschlands gehuldigt haben, die Anderen aber, aus Furcht vor diesem Extreme, sich ins andere werfen und gar keine wahre Einheit wollen. Der gesunde Sinn hat jene Jünglinge amnestirt, das Nationalgefühl in ihnen hat die Unbesonnenheit gesühnt und gedeckt; waren es doch meist tüchtigere Jünglinge, als die, welche damals für nationale Begeisterung verschlossen blieben.

In Einer Reihe mit den demagogischen Gährungen wollen wir die spätere Gährung anschauen, „das radicale, negative Litteratenvolk", sammt der negativen Kritik, Philosophie, Poesie, Journalistik. Damit nähern wir uns schon der eigentlich gemeinten, weil mehr ins Auge fallenden Gährung, welche behandelt werden solle. Kann man denn zusehen, heißt es, wie diese Leute die Substanz des geistigen Stoffes in der Nation antasten, zernagen, vernichten? Hier scheint nun der bloße Drache zu spuken. Theilen wir noch einmal, um diese Erscheinung zu würdigen; verschieben wir, was dem Religiösen gilt, und besehen uns zuerst, was dem politischen Leben gilt; ob es nicht wiederum mit der erwachten Nationalität zusammenhange. Die bestehende politische Form Deutschlands ist so geworden vor wahrhaft erwachtem Nationalbewußtseyn; im Volke aber ist dieses seither kräftig fortgeschritten. Unmöglich kann das fortschreitende Nationalgefühl ein unberechtigtes seyn, die hergebrachte politische Form aber ein absolutes Recht besitzen. Ist die Nation da um dieser politischen Gestaltung willen, oder ist diese da um der Nation willen? In gegliederter Einheit sind theils einigende, theils die Glieder unterscheidende Elemente der politischen Organisation unentbehrlich. Für das jetzt lebende Nationalgefühl ist offenbar dessen zu wenig, was in der politischen Form die Einheit darstellt; der Bundestag, seiner Organisation nach

mehr geneigt, das Nationalgefühl zu zügeln, als leitend zu heben, ist darum nicht populär. Die Ansprüche, welche die Nation nach außen hin unabweisbar machen muß, nöthigen den nationalen Trieb, der politischen Zerstückelung im Innern Schranken zu setzen, die Einheit, das Zusammenwirken aller Glieder stärker hervorzubilden: unstreitig ein der Nation nothwendiges Streben. Nun liegt es zu Tage und kann nicht anders seyn, daß bei gleichem Nationalgefühle Personen, welche in den Regierungen mitarbeiten, vermöge dieser Stellung weniger thun können für Erzielung der gegliederten Einheit, als hingegen Personen, welche in Ständeversammlungen und Kammern das Volk vertreten. Die letzteren können hier mehr vorbereiten und wirken, obgleich gerade ihnen eine directe Betheiligung an Bundesangelegenheiten versagt ist. Begreiflich also wünscht das deutsche Volk, den Regierungen ein System von Volksvertretung entgegenzubringen in allen einzelnen Staaten. Zumal wird in Preußen der Drang gefühlt, eine wahre, einheitliche Volksvertretung oder doch Reichsstände erzielt zu sehen; ist Preußen ja doch so gebildet und civilisirt wie andere deutsche Völkerschaften, deren Volksvertretung oder von unten auf gebildete Organisation zur Mitwirkung an den öffentlichen Angelegenheiten berufen ist. Und sollte darum, weil der König selbst das Element der Landtage zu erweitern wünscht, das gleichgestimmte Volksgefühl schweigen und seinen Organen Schweigen auferlegen? In so hochwichtigen Dingen darf man doch Complimente und artige Rücksichten der Höflichkeit nicht überschätzen. — Mit dem Erwachtseyn der Nation hängt es zusammen, wenn die öffentliche Meinung in ihren Organen auf Mehrung der Bundeseinheit, Allgemeinheit des Zollvereins, Entwickelung des Ständewesens und der Volksrepräsentation dringt. Ganz gewiß auch das Letztgenannte; o d e r s o l l t e e s z u f ä l l i g s e y n, d a ß d e n C u l t u r v e r b r e i t e n d e n W e l t-

handel gerade nur die Nationen behaupten, welche ihre constitutionelle Repräsentation haben, und mittelst dieser eine kräftige Entwickelung auch von unten herauf? Das Drängen der die bestehende politische Organisation hinter sich sehenden Nationalität nach Hebung der die Einheit des Bundes darstellenden politischen Elemente, man mag es gerne oder ungerne sehen, ist vom gesetzmäßigen Entwickelungsgange Deutschlands mit innerer Nothwendigkeit vorgeschrieben, eine anzuerkennende mächtige Thatsache. Deutschland hat keine Wahl, es muß entweder verkümmern oder zur gegliederten Einheit heranwachsen. Eben wenn man dieses unabweisbare Bedürfniß würdigt, hat man auch die Macht, anarchische Ungebühr, welche dem Phantome bloß abstracter Einheit nachgeht, fest zurückzuweisen; eben durch Anerkennung des Guten und Schönen in dieser wachsenden Nationalität wird man die anarchischen Excesse in der Wurzel absterben machen. Bei organischer Betheiligung der Nation an den großartigen öffentlichen Angelegenheiten wird der negirende Charakter der Kritik, Poesie und Philosophie verschwinden; die besten Köpfe werden der Nationalentwickelung folgen und dienen. Aber muß nicht durch Verstärkung des landständischen Elementes die Spitze des Staates, die obrigkeitliche, fürstliche Macht, geschwächt werden? Wir antworten: Deutschland wird einsehen, daß es starke Regierungen niemals nöthiger hat, als wo für die Nation große Ansprüche nach außen durchgesetzt werden müssen; die Nation wird die Regierungen als starke, als vollen Gesammtausdruck der nationalen Kraft heben wollen, sobald dieselben von der ganzen Macht des Nationalgefühls sich durchdringen lassen, auf die in den Landständen und Kammern sich aussprechenden Bedürfnisse eingehen und nach außen kräftig zusammenwirken.

Aber nun die religiös-kirchliche Aufregung, sollte auch diese durch das Erwachen des Nationalbewußtseyns erzeugt seyn? Die deutsch-katholische Bewegung unstreitig; oder geht nicht die Grundströmung der aufgeregten Gemüther dahin, die kirchlichen Verhältnisse deutscher Nation von der ausländischen Oberherrschaft frei zu machen? Möglich, wahrscheinlich, ja ausgemacht mag es seyn, daß noch andere Elemente mitströmen, wie in jeder ähnlichen Erhebung; aber der Kern der Sache ist Emancipation aus der römischen Kirchenherrschaft.

Werfen wir einen Blick auf die Entwickelung der abendländischen Kirche, was ist thatsächlich das äußere Ergebniß der Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts? Die romanischen Völker sind katholisch geblieben, nur die germanischen Stämme haben den Protestantismus in sich bewahrt, der größte Theil, der Kern Deutschlands, die germanischen Holländer, der verwandte scandinavische Norden, die germanischen Engländer (die Irländer sind Celten). Unstreitig ein merkwürdiges Ergebniß, zumal wenn man beifügen muß, daß unter den romanischen Völkern gerade dasjenige, welches mit Deutschland einst verbunden war und deutsche Elemente in sich bewahrt hat, daß Frankreich nur durch blutige Operationen der Reformation sich erwehrt hat. Aber die Ausscheidung ist nicht vollständig zu ihrem Ziele gelangt. — Deutschland ist an den Punkten, wo romanischer Einfluß vorherrschte, katholisch geblieben. Im Südosten hat sich der Katholicismus behauptet, nicht als ob der germanische Kern Oesterreichs diesem Zuge frei gefolgt wäre, aber romanisch erzogene, romanisch gekräftigte und romanisch regierende Kaiser haben das romanisch kirchliche Wesen gehalten. Auch im nördlichen Westen, wo Deutschland sich zwischen Frankreich und Belgien hineinzieht, endlich gegen Polen hin ist der Protestantismus nicht durchgedrungen, und in Folge von all diesem auch hie und da

sporadisch im inneren Lande selbst zurückgeblieben. Wo reines, freies Deutschthum ungenirt lebendig ist, wo das Herz der Nation schlägt, da ist man von Rom emancipirt worden. Muß also nicht die Reformation eine nationale Erhebung der germanischen Völker gewesen seyn, obgleich die Auseinandersetzung wegen politischer Entgegenwirkungen romanischen Einflusses nicht vollständig hat durchbringen können? Nachdem nun in Deutschland selbst auch der Katholicismus noch anerkannt werden mußte, weil das romanisch verstärkte Oesterreich ihn schützte und den nationalen Trieb nicht aufnehmen konnte, hat der Gegensatz beide Confessionen gerade in Deutschland wider einander kräftigen, hat es dem katholischen Theile für lange Zeit unmöglich werden müssen, im Protestantismus, welchen man als Feind zu betrachten gewohnt war, die nationale Basis zu erkennen. Und nun endlich, wenn, gereizt durch ultramontane Prätensionen und Schaustellungen, irgendwo im katholischen Deutschland — sehr begreiflich zuerst da, wo der den Katholicismus stützende Nachbareinfluß als politische Macht Null geworden, gegen das Politische hin — wenn endlich die Nationalität erwacht und fremde Hierarchie zurückweist: sollte der Staat, ein deutscher, ein vorzugsweise protestantischer, hemmend, unterdrückend einschreiten, oder es wäre bloß kleinliche Rache, wenn er es nicht thut? Wer in der deutsch-katholischen Bewegung die nationale Strömung verkennt, der dürfte überall kein Urtheil haben in solchen Dingen.

Aber ist nicht auch aufklärender, kritischer Rationalismus ein mitwirkendes Ferment? Unstreitig, denn bloß kirchenrechtlich und formell wird die Bewegung schwerlich seyn, wenn sie national ist; die deutsche Nation ist nicht nur anderswo, local, sondern auch innerlich, qualitativ, von den romanischen Völkern verschieden. Daher zeigt sich in der deutsch-katholischen Erhebung für nationale Emancipation von Rom zugleich dasselbe, was auch sonst

im kirchlichen Leben der Deutschen gleichzeitig sich regt, bei den protestantischen Lichtfreunden, in der Denkweise der gebildeten Classen, im kritischen Charakter der deutschen Theologie; wir meinen das mit deutscher Nationalität so innig verwandte Princip der Subjectivität, d. h. das Streben, den zugemutheten geistigen Stoff dem Subjecte vollständig zu assimiliren, ihn so aufzunehmen, wie er ein Moment unseres Geistes seyn und darum uns wirklich beseelen und beleben kann. Daß dieses Princip mit der Nationalität die wesentliche Grundströmung sey, aus welcher die Gährung hervorgeht, wird sich nicht verkennen lassen.

Es sey bedenklich, klagt man, daß die Deutsch-Katholiken eben nicht bloß aus begreiflichem Nationalgefühle äußerlich von Rom frei werden wollen und von den Satzungen, welche, wie der Cölibat und die hierarchische Subordination, im Interesse des päpstlichen Stuhles aufgekommen sind, sondern daß sie Miene machen, in rationalistisch und kritisch aufklärender Weise sogar vom apostolischen Symbolum abzufallen; um so bedenklicher, da diese Tendenz, ohnehin weit verbreitet, auch bei den protestantischen Lichtfreunden sich kund gebe, bei den gebildeten und halbgebildeten Ständen nur zu viel Sympathien finde und in der negativen Kritik protestantischer Theologen sich theoretisch zu rechtfertigen strebe. — Was ist aber damit gethan, allgemein sich verbreitende Richtungen, die unter den mannichfaltigsten Bedingungen doch auf gleiche Weise an den verschiedensten Orten auftauchen, für bedenkliche zu erklären? Gesetzt, sie seyen noch so bedenklich, was helfen Klagen? Genug, die Geistesströmung ist eben vorhanden und arbeitet in Unzähligen, welche auch zum Staate und zur Kirche gehören. Dieß muß als Thatsache anerkannt werden; oder wollt ihr lieber gezwungene Glieder der Kirche, halb mit List, halb mit Gewalt eingefangene Gläubige, und würde eine

nur so sich erhaltende Kirche noch ein ethisches Gut seyn, Vorzug haben vor gar keiner? Ist einmal die Naivetät im Volke, welche in jeder Religion einfach annimmt, was die Väter geglaubt haben, halb oder ganz dahin: so ist sie eben dahin, halte man es nun für ein Unglück oder für einen Fortschritt; das denuncirende mit Fingern Zeigen: sehet da diese, jene Heterodoxie, diese, jene Negation, Protestation, was hilft das? man weiß es ja schon, das Volksleben ist eben an vielen Orten religiös in Aufregung, in Gährung gerathen; wozu denn dieses beständige Rufen: sehet da, wie es gährt! Doch ja, zu etwas dient es; es verwirrt bisweilen Männer der Regierung, so daß sie eine Krisis im Nationalleben wie ein draußen vorfallendes Unglück oder Vergehen ansehen und behandeln, bis der Irrthum und die Vergeblichkeit solcher Versuche sich herausstellt.

Statt dieser unnützen Denunciationen hilft uns eher die sorgfältige Untersuchung, was etwa in diesen religiös-kirchlichen Bewegungen das innere Wesen und Princip seyn möchte, welches, hinter dem Schaume verborgen, die ganze Erscheinung erzeugt hat und im Flusse erhält. Wir antworten: es ist das Princip der Subjectivität, aus welchem auch die Reformation schon hervorgegangen ist. Lebendige Assimilirung, wirkliche Aufnahme ins Subject, Streben nach geglaubtem Glauben, weil anderer, nur traditioneller ob an sich noch so trefflichen Inhalts bei einmal erwachter Subjectivität keinen vollen Werth hat, keine Frucht bringt, zur Scheinfrömmigkeit führt. Dieser heilige Ernst der Ueberzeugungstreue, das Princip der Subjectivität, das Auffassenwollen mit ganzer innerster Lebendigkeit, sollte es nicht das Grundwesen seyn in den jetzigen religiösen Gährungen Deutschlands? Mag es seyn, daß Uebermuth, Zerfallenseyn mit dem Leben, Freude am Verneinen und sonstige unreine Beimischungen im Trüben vielfach mitgehen und Früchte tragen,

die kein Besonnener genießen will: ist es denn jemals ohne solche Beimischungen abgegangen? Aber das apostolische Symbolum selbst angreifen, die heilige Schrift aus ihrer normalen Würde zurückweisen, das ist ja unerhört, das geht doch zu weit! Freilich, wenn in dieser Negation nicht eine Position beabsichtigt, gesucht wird; aber wer sagt uns, daß dieß nicht der Fall sey? Vergessen wir nicht, Christus selbst ist von falscher Legitimität in allem Ernste als ein auflösender Gotteslästerer angesehen und behandelt worden; er selbst hat die harten Maßregeln seiner Gegner nicht als bewußte Heuchelei, nein, als befangenen Eifer um Gott durchschaut und sich ruhig in ein Loos ergeben, das von jeher den Propheten durch das verhärtete Priesterthum und das falsche Princip der Objectivität bereitet worden ist; vergessen wir nicht, daß die Reformatoren analog beurtheilt und behandelt worden sind. Und jetzt noch sollte im protestantischen Deutschland eine ähnliche Sprache gehört werden? Sehen wir näher zu: was will denn die Opposition wider das apostolische Symbolum und wie ist sie gemeint? Besinnen wir uns; es gibt schwerlich irgend einen auch nur etwas unterrichteten Christen in Deutschland, am wenigsten einen Protestanten, welcher, aufgefordert, frei und aus reinster Ueberzeugung seinen Glauben in zwölf Hauptpunkten auszusprechen, gerade diese zwölf Artikel aufstellen würde. Kein jetzt lebender Christ würde unter die Punkte, an denen ihm am meisten gelegen ist, das sich von selbst verstehende „gelitten unter Pontius Pilatus" aufnehmen. Den Kreuzestod würde er aufnehmen, würde aber eher etwas über die Frucht dieses Todes bekennen, als das bloß Thatsächliche. Und dennoch wollt ihr, daß dieses Symbol den Inbegriff des Wesentlichen ganz adäquat fasse? Das Princip der Subjectivität nimmt es ernster, genauer; man fühlt, daß, was in einer vergangenen Zeit das hauptsächlichste Interesse der bekennenden

Christen gewesen, es jetzt nicht mehr ist, nicht mehr genau in denselben Punkten Hauptpunkte gesehen werden; fühlt, daß eine ehrwürdige Formel vor dem Erwachen der Subjectivität genügen konnte, bei energischer Subjectivität aber die inadäquate Art, wie wir innerlich den Hauptgehalt des Glaubens setzen und wie wir äußerlich in dieser Formel ihn bekennen sollen, zu Tage tritt. Ist solcher Fortschritt im Erwachen der persönlichen Subjectivität irgend ein Fehler? Ferner werden viele Tausende der treuesten Christen unserer Zeit, welche den Glauben an „ein ewiges Leben" zu bekennen verlangen, nur mit gehemmter Freudigkeit hinzufügen: „Auferstehung des Fleisches", und dennoch sollte dieses ein Grundartikel seyn, den man nicht nachlassen könne? Ist es für uns nicht verwirrend, das, was auferstehen soll, „Fleisch" zu nennen, da doch der Apostel Paulus ausdrücklich alles Verwesliche von der Auferstehung ausschließt, nach unserem Sprachgebrauch aber Fleisch gerade das Verwesliche bezeichnet? Setzt man aber statt Fleisch „Leib", so ist auch damit nicht geholfen; denn nach jetziger Vorstellung ist sich das Individuum seiner Fortdauer bewußt, wenn es Unsterblichkeit der Seele glaubt, und sehr geneigt, das Loos dessen, was im Gegensatze zur Seele der Leib genannt wird, Gott anheim zu stellen ohne irgend eine Unruhe. Ein Bedürfniß also, die Auferstehung des Leibes zu bekennen, ist nicht wirklich vorhanden; soll sie dennoch als einer der zwölf Hauptartikel vorkommen, so ist das Bekenntniß subjectiv nicht vollkommen begründet. Und dennoch soll jede Opposition gegen das Symbolum oder vielmehr gegen die Art seines Gebrauchs aus dem Bösen seyn? Eben so bedenklich und jedenfalls uns nicht wie ein Hauptartikel belebend und wichtig ist das „Hinabgefahren zur Hölle". Muß es aus dem Argen seyn, wenn man dieses Bekenntnisses gerne enthoben wäre? ist's hingegen zum Voraus aus dem Guten, wenn ihr euch bei

diesem Artikel mit stillen Auslegungen helft, der Ausdruck bedeute einerlei mit „begraben worden" oder er bedeute den von Christus für uns empfundenen ewigen Tod, das Gefühl der Höllenstrafen? Denn eine objective Höllenfahrt Christi zu bekennen, möchte sehr Wenigen ein wahres Bedürfniß seyn.

Doch ihr saget, diese Punkte seyen nicht die, um derentwillen das Symbolum wichtig ist. Gut, dann fordert auch nicht länger die unbedingte Anerkennung der Formel, etwa „Ehren halber", sondern nur noch die übrigen Artikel. Dann aber werdet ihr bald zugestehen, daß ihr das, woran euch gelegen ist, füglich anderswie sicher stellen solltet als mittelst einer Formel, welche dazu verleitet, weil drei Punkte, ohne Ernst und Bedürfniß auszusprechen, darum auch mit den übrigen es nicht genau zu nehmen, kurz, die jetzige Praxis zu befestigen.

Gewiß das reinste Princip der Subjectivität, auch ohne alle fremdartigen Beimischungen, führt auf Bedenken wider das Beginnen, das apostolische Symbolum als entscheidende Autorität festzuhalten. O ja, Tausende werden es aussprechen, Tausende, ohne Opposition zu fühlen, gerne und rückhaltslos; aber durchschnittlich sind es nicht die, welche zur Subjectivität erwacht sind und mit innerster Lebendigkeit setzen wollen, was sie bekennen. Freilich seine liturgische Stellung wird das Symbolum behalten, denn in der Liturgie spricht sich der Glaube aus, nicht bloß, wie er jetzt gefaßt wird, sondern auch, wie er früher gestaltet ward; auch unser Zusammenhang mit der christlichen Urzeit will zur Darstellung kommen; findet sich ja doch die Differenz der Zeiten stark genug in der Liturgie ausgesprochen, wenn man jetzige mit älteren Liturgien vergleicht; aber als obligatorisches Bekenntniß oder katechetischer Lehrstoff ist das Symbolum schwerlich vollkommen entsprechend für unsere Kirche.

Endlich die normale Würde der heil. Schrift betreffend, würde allerdings das Christenthum selbst ab-

gewiesen, wenn die Schrift beseitigt werden sollte. Aber selbst wenn dieß je gedenkbar, ja wirklich wäre: vermöchten wir es mit äußeren Mitteln zu hindern? könnten wir auf erzwungene Anerkennung der Schrift Werth legen? Doch ein solches Beginnen fällt den Lichtfreunden, wir hoffen es, nicht bei; sie meinen etwas bei den Worten, der Geist des Christenthums solle die Stelle der Schrift einnehmen, und meinen vielleicht etwas Richtiges, wenn sie sich dafür erklären, der Geist der Schrift müsse an die Stelle der bisherigen Art von Schriftautorität treten. Keine Frage, für alle Einsichtigen ist die Stellung der Schrift eine andere geworden, auch für euch und euere Theologen; auch für euch ist sie nicht mehr gleich einem vom Himmel gefallenen Coder; auch ihr unterscheidet Religion, Wort Gottes von der Schrift; auch ihr werdet zugeben, daß die Schrift nicht mehr kann leisten wollen als Christus selbst, der mit religiöser und sittlicher Einwirkung sich begnügte. Die religiös-sittliche Wirkung der Bibel geltend machen, heißt das nicht, das Wort Gottes aus der Schrift ableiten, heißt das nicht, den Geist der Schrift anerkennen? Es ist das Princip der Subjectivität, welches den gegebenen Stoff sich assimiliren, als wahres Eigenthum im Subjecte setzen, darum das aufzunehmende Object immer geistiger nehmen wird. Wer so weit gediehen ist, dieser Subjectivität zu folgen, geglaubten Glauben zu erringen, ist er weniger, ist er ein schlechteres Glied von Staat und Kirche, als wer naiv traditionell glaubt oder sich gewaltsam dem nur positiven Stoffe unterwirft? Oder ist diese tiefere Lebendigkeit der Subjectivität etwa das, was man die schlechte Subjectivität nennt, das hochmüthige, aufgeblasene Sicherheben des endlichen Ich zur höchsten Norm und Autorität? Das wahre Princip der Subjectivität wird vielmehr, wenn höheres Geistiges uns entgegenkommt, sich in dieses versenken, sich ihm unterordnen, sich von ihm heraufbilden lassen, bis das höhere Geistige in uns selbst eingegangen

und, seine Fremdheit abstreifend, unser geworden ist; es erkennt auch Autoritäten an, höhere Potenzen, aber homogene, assimilirbare, geistige, nicht heterogene, draußen bleibende, nur positive. So ist die Entwickelung der deutschen Völker am Stoffe des Christenthums vor sich gegangen, und diesen gesetzmäßigen Gang kann Niemand aufhalten oder von dem Erreichen seines Ziels zurückschrecken.

Gerade die Nichtanerkennung des wirklichen Rechtes der Subjectivität treibt das hervor, was man schlechte Subjectivität, Aufgeblasenheit, Selbstsucht nennt. Läßt man jene gewähren, so wird diese, wenn nicht in den Wurzeln vertrocknen, doch Niemanden mehr imponiren. Wird aber jene zurückgedrängt und gehemmt, so werden die Subjecte mehr und mehr mit den positiven geistigen Substanzen der Geschichte zerfallen, in ihnen nur die positive Außenseite, den gröberen Niederschlag sehen, in spottendem Negiren sich austoben; ihnen gegenüber aber wird eine, weil die Subjectivität, darum die Lebendigkeit und den Ernst der Assimilirung beschränkende, gemachte Frömmigkeit sich verbreiten. Klaget ihr, jene Lichtfreunde seyen aber doch oberflächliche Leute, gut: so setzet ihr tieferen Geister in der Kirche selbst die Subjectivität in ihre normalen Rechte ein; dann werden oberflächliche Leute sich nicht mit Solchem befassen oder, wenn sie es thun, unbeachtet zur Seite bleiben.

N a t i o n a l i t ä t und S u b j e c t i v i t ä t sind die Grundströmungen, welche das Positive in Gährung setzen; beide gleichzeitig, nach gleichem Ziele hin wirksam, sind einander innig verwandt. Jedes erwachende Nationalbewußtseyn setzt die Nation als ein persönliches Subject; ganz vorzüglich aber ist die deutsche Nation berufen, das Princip der Subjectivität der romanischen Objectivität gegenüber in sein volles Recht zu erheben. Bis dieses Ziel erreicht ist, kann die fieberhafte Aufregung nicht zur Ruhe kommen. Gebet dieser Nation das Mittel organisch

von unten herauf sich verzweigender Vertretung, das Mittel, sich als Nation geltend zu machen, Antheil zu haben an den öffentlichen Angelegenheiten: so wird das Theoretisiren, wird die Poesie, die Philosophie nicht mehr ins Leere gehen und verneinen. Gebet dieser Nation das Recht der Subjectivität, die geschichtlichen geistigen Substanzen sich wahrhaft anzueignen und zu assimiliren: so wird die negative Kritik, welche aus Freude am Opponiren verneint, gesunden. Diese Bedürfnisse wurzeln zu tief, als daß sie der Nation aus den Augen gerückt werden könnten. Es ist nicht um Destruction zu thun; die deutsche Nation ist noch nicht auf ihrem Höhepunkte, noch nicht über ihr Mannesalter hinaus. Nationalität und Subjectivität können das Leben nur verjüngen, die Formen erneuern, die Kirche veredeln.

Was wird also der Staat thun sollen? Er wird das Nationalstreben in organisch sich entwickelnder Vertretung mit den Regierungen zusammenwirken lassen; er wird, die innere Entwickelung der Kirche äußerlich schützend, diese so frei wie möglich, so weit nicht die Ordnung verletzt wird, ihren Gang gehen lassen, d. h. das Entstehen einer Kirchenverfassung begünstigen. Schenkt er hingegen den „Abstracten" Gehör, so ist zu besorgen, die nationale Entwickelung werde ihren Gang so gehen, daß sie ihrerseits von der geltenden politischen Form hinwieder abstrahirt und, in anarchische Bahnen sich stürzend, wenn es gut geht, eine abstracte Einheit Deutschlands herausbringt, eine Form, die dem wirklichen Leben dieser Nation durchaus nicht entsprechen, sie nicht befriedigen kann. Wir sagen: wenn es gut geht; denn man vergesse nicht, für Deutschland wäre der Sturm einer Revolution unendlich lebensgefährlicher, als er es für England und Frankreich gewesen. Deutschland liegt zwischen Rußland und Frankreich, welche das Interesse hätten, die Krisis zu benutzen!

Preisermäßsigung für Theologen.

Dr. G. B. Winer,

Königl. Kirchenr., Professor, Ritter etc. etc.,

Handbuch der theologischen Literatur,

hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biograph. Notizen über die theolog. Schriftsteller. ***Dritte sehr erweiterte Auflage.*** I. Band, die wissenschaftl. Theologie enthaltend. 1838. 30½ Bogen in gr. 8. früher 2⅓, ***jetzt 1½ Thlr.***

Desselben Werkes **II. Band, die pract. Theologie enthaltend.** Dritte sehr erweiterte Auflage. 1840. 33 Bogen in gr. 8. früher 2⅔ Thlr., ***jetzt 1½ Thlr.***

Hierzu ist noch erschienen:

Erstes Ergänzungsheft zur dritten Auflage,

die wissenschaftl. und pract. Literatur bis zu Ende des Jahres 1841 fortführend. 1842. 11½ Bogen in gr. 8. Preis 1 Thlr.

Den vielen an uns ergangenen Wünschen, dieses Buch durch einen wohlfeilern Preis gemeinnütziger zu machen, sind wir soweit entgegengekommen, dafs wir oben ermäfsigte Preise bis zu Ende des Jahres 1846 wollen gelten lassen. Später tritt der frühere Preis von 6 Thlr. fürs Ganze wieder ein.

Leipzig, im Januar 1846.

Die Verlagshandlg., ***C. H. Reclam*** *sen.*

Bei C. Flemming ist erschienen und durch alle Buchhandlungen Deutschlands zu haben:

Köhler, D. D. L., Superintendent, Predigten und Reden bei besondern Vorfällen. 5r Band. 1845. gr. 8. ⅔ Rthlr.

Der 1ste bis 4te Band dieser rühmlichst bekannten **Casual-Reden** sind zu dem billigen Preise von 2 Rthl. (der Ladenpreis ist 4 Rthl.) zu haben.

Bei C. Flemming ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Medicina pastoralis et ruralis.

Ein Hand- und Hülfsbuch für Seelsorger, Aerzte, Lehrer und Menschenfreunde. Nach dem neuesten Standpunkte der Wissenschaft und Erfahrung und nach den besten Quellen bearbeitet von Dr. C. W. Posner, prakt. Arzt, Wundarzt und Geburtshelfer. 46 Bogen. gr. 8. geh. 2 Thlr.

Paulitzky, Dr. H. F., Anleitung zu einer vernünftigen Gesundheitspflege. Für Geistliche, Wundärzte und verständige Hauswirthe. 9te Auflage. gr. 8. Broschirt. 1 Rthlr. — 1 fl. 48 kr. Rhein.

Schlez, J. F., der Denkfreund. Ein Lehr- und Lesebuch für evangelische Schulen. Unter Mitwirkung der Hrn. Dr. Barentin, Dieffenbach, Cannabich, Dr. Ettling und Dr. Weigand sorgfältig revidirt und herausgegeben von L. C. Sackreuter. 16. Auflage. Broschirt. 10 gGr. — 45 kr. Rhein. Partien von 50 und mehr Exempl. à 9 gGr. — 40 kr. Rh.

Schmid, L., Professor, **fünf Predigten,** in den letztverflossenen Jahren in Gießen gehalten und nun zu einiger Erwägung für unsere Tage herausgegeben. 8. Broschirt. 6 gGr. — 27 kr.

Snell, J. P. L., Katechismus der christlichen Lehre. Neu bearbeitet von W. Heyer. 13ter Auflage 3ter Stereotypenabdruck. 8. 10 Bogen. 2⅔ gGr. — 12 kr. In Partien von 25 Exemplaren à 2 gGr. — 9 kr.

Gießen, im November 1845.

G. F. Heyer's Verlag.

Bei J. K. G. Wagner in Neustadt an der Orla ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Sammlung symbolischer Bücher,

welche in der evang.-reformirten Kirche öffentliches Ansehen erhalten haben.

Zum ersten Male aus dem Lateinischen vollständig übersetzt und mit histor. Einleitungen und Anmerkungen versehen

von

Dr. F. A. Beck.

Zweite Ausgabe.

Zwei Theile. gr. 8. geh. 68 Bgn. 1 Thlr. 22½ Sgr. = 3 Fl. 9 Kr. rhein.

Vor Erscheinen der ersten Ausgabe obigen Werkes war es der Mehrzahl der Protestanten aller Confessionen versagt, die Grundlage und Basis des kirchlichen Glaubens, die symbol. Bücher, aus eigener Prüfung im Ganzen kennen zu lernen, und es hofft daher der Verleger, daß, nachdem sich die Theilnahme des Publicums durch den schnellen Absatz der ersten Auflage erwiesen hat, auch diese neue, wohlfeilere Ausgabe gleichen Beifall finden werde.

Im Verlag von **Friedrich Perthes** in Hamburg sind folgende theolog. Schriften erschienen:

Ackermann, das Christliche im Plato u. in d. Platonischen Philosophie. 1835.
— 5 Predigten. Die Leiden und die Verherrlichung des Herrn. 1843.
— Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt und von der Auferstehung des Fleisches vor dem Richterstuhl unserer Zeit.
Acta historico-ecclesiastica seculi XIX. Herausg. von Rheinwald. Jahrg. 1835. 36. 37.
Beiträge zu den theolog. Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat. 2 Theile. 1832. 34.
Bellermann, über die ältesten christlichen Begräbnißstätten. Mit Abbildungen. 1839.
Bengel, E. Theoph., Opuscula academ., ed. Pressel. 1834.
Bibel, Volks-Bilder-, in 50 bildlichen Darstellungen von Fr. v. Olivier, nebst einem begleitenden Text von G. H. von Schubert. 1836.
Johannes Brentz, des Reformators, Leben und Schriften. Herausgeg. von Hartmann und Jäger. 2 Bde. 1841.
Bötticher, prophet. Stimmen aus Rom, oder das Christliche im Tacitus. 2 Theile. 1840. 1841.
Bröcker, Gemeindegottesdienst. 1843.
Bruch, göttliche Eigenschaften. 1843.
Bunsen, die heil. Leidensgeschichte. 1842.
Calvin's Leben von P. Henry. 1. 2. 3. 4. Bd. 1835. 37. 44. 45.
Claudius, Matthias, sämmtliche Werke. 8. in 4 Bdn. 12. in 8 Thln.
Decker, der Brief Pauli an die Kolosser, als Probe e. Schullehrerbibel. 1840.
Deinhardt, religiöse Erkenntniß. 1844.
Dorner, der Pietismus, insbesondere in Würtemberg. 1840.
Drechsler, die Einheit und Aechtheit der Genesis. 1838.
Ebel, über gedeihliche Erziehung, für Eltern und Erzieher. 1825.
Ehrenfeuchter, Theorie des Kultus. 1840.
Erasmus von Rotterdam Leben, von A. Müller. 1828.
Fenelons Werke religiösen Inhalts, übersetzt von Matthias Claudius. 2. Aufl. 1823.
Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament des heiligen Abendmahls. 1834.
Gelzer, Strauß Zerwürfnisse. 1843.
Gemberg, die schottische Nationalkirche. 1827.
Georgi, wie Maria beten lernte rc. 1838.
— das Gesetz und das Evangelium. 1838.
— biblische Geschichte. 2 Theile. 1840. 41.
— Kirchenjahr. 1841.
Gerock, Darstellung der Christologie des Koran. 1839.
Hävernick, Commentar über das Buch Daniel. 1832.
Hartmann, die enge Verbindung des A. Testam. mit dem Neuen. 1831.
Helfferich, christliche Mystik. 2 Thle. 1842.
Hesekiel, Lehrsprüche des Glaubens. 1840.
Hey, W., Auswahl von Predigten. 2 Thle. 1830. 31.
— Fabeln, nebst einem ernsten religiösen Anhang. 2 Bändchen.
— Erzählungen aus dem Leben Jesu. 1838.
Hurter, Fr., Geschichte Papst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen. 4 Bde.
Huther, Cyprians Lehre von der Kirche. 1829.
Kleuker, Untersuchung der Gründe für die Aechtheit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. 5 Thle. 1797—1800.
— Encyklopädie der Theologie. 2 Thle. 1800.
Klose, Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus. 1837.
Köllner, Symbolik. 2 Bde. 1837. 43.
Krabbe, über den Ursprung der apostolischen Constitutionen des Clemens Romanus. 1829.
— über die Lehre von der Sünde und vom Tode. 1830.
Krohn, das Missionswesen in der Südsee. 1832.
Lisco, die Offenbarung Gottes in Geschichte und Lehre nach dem A. u. N. Testamente. 2 Aufl. 1835.
Luthers Werke in einer Auswahl. 10 Thle. 3. Aufl. 1844.
Homiletisches Magazin über die evangelischen Texte des ganzen Jahres von Vent. 2 Thle. 2. Aufl. 1838.
— — über die epistol. Texte von Rehhof. 2. Thle. 1834.
Martensen, Meister Eckardt. 1842.
— christliche Taufe. 1843.
Mayerhoff, histor.-krit. Einleitung in die petrinischen Schriften. 1835.
Meier, Lehre von der Trinität. 2 Thle. 1844.
Meyer, J. A. G., Natur-Analogieen, oder die vornehmsten Erscheinungen des animal. Magnetismus rc. mit besonderer Hinsicht auf die Standpunkte der heutigen Theologie. 1839.
Movers, de utriusque recensionis Vaticiniorum Jeremiae, graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae etc. 1837.
Mynster, Betrachtungen über die christl. Glaubenslehren. 2. Aufl. 1840.

Neander, das Leben Jesu Christi. 5. Aufl. 1845.
— Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2 Thle. 3. Aufl.
— allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1. bis 10. Theil. 1825 bis 44.
Necker de Saussure, die Erziehung des Menschen auf seinen verschiedenen Altersstufen, übersetzt von K. v. Wangenheim. 2 Thle. 1836 u. 38.
— die Erziehung des weibl. Geschlechts, übers. von E. A. Jacobi. 1833.
Nicolovius, Erinnerung an die Kurfürsten v. Brandenburg u. Könige v. Preußen hinsichtl. ihres Verhaltens in Angelegenheiten d. Religion. 1838.
Nitzsch, über den Religionsbegriff der Alten. 1832.
— eine protestant. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers. 1835.
Olshausen, Herm., die biblische Schriftauslegung. 1826.
— Nachweis der Aechtheit sämmtlicher Schriften des N. Testam. 1832.
Pelt, theolog. Encyklopädie. 1843.
Polstorff, Blicke in die letzten Lebenstage unsers Herrn. 2. Aufl. 1826.
— christliches Trostbüchlein. 2. Aufl. 1826.
Reuchlin, d. Christenthum in Frankreich innerhalb u. außerhalb d. Kirche. 1837.
— Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV. 2 Bde. 1839. 44.
Ritter, über die Erkenntniß Gottes in der Welt. 1836.
Rußwurm, musikalische Altaragende. 1826.
Sack, christliche Apologetik. 2. Aufl. 1840.
— Polemik. 1838.
Savonarola, H., u. seine Zeit. A. d. Quellen dargest. v. Rudelbach. 1835.
Schenkel, Joh., ein Denkmal auf den Grabhügel eines Verborgenen vor der Welt. Herausg. von Daniel Schenkel, mit Vorw. von Lücke. 1837.
Schliemann, Clementinen. 1844.
Schmieder, Zeugn. v. Christo in Predigten, geh. zu Rom u. Pforte. 1829.
Schwarz, Sonntagsgespräche. 1842.
— ist der Kirchenbesuch Noth? 1839.
— Hymnen an den Tod. 1839.
— Parabeln. 1840.
— gegen Wislicenus. 1845.
Ueber den Seelenfrieden, d. Gebild. ihr. Geschl. gew. v. d. V. 5. Aufl. 1844.
Stipp, Gesangbuchsverbesserung. 1842.
Stolberg, Fr. Leopold, Geschichte der Religion Jesu Christi. 15 Thle. u. 2 Bde. Register. 1811 bis 1818.
— Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schrift. 2 Bde. 1821.
Strauß, Lieder aus der Gemeinde. 1844.
Studien u. Kritiken, theologische. Herausg. in Verbindung mit Gieseler, Lücke u. Nitzsch von Ullmann u. Umbreit. Jahrg. 1828 bis 46.
Taulers Leben, herausgegeben von Schmidt. 1841.
Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Erlöser. 6. Aufl. 1838.
— Commentar zu dem Evangelio Johannis. 6. Aufl. 1844.
— — zu der Bergpredigt Christi. 3. Aufl. 1845.
— — zum Brief an die Hebräer. Mit Beilagen. 2. Aufl. 1840.
— die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. 2. Aufl. 1838.
— Commentatio de vi quam graeca philos. in theolog. tum Mahometanorum tum Judaeorum exercuerit. 1835.
— de ortu cabbalae. 1838.
— Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. 3 Thle. 3. Aufl. 1843.
— Predigten. Zweite Folge, erste u. 2. Sammlung. 1839.
— vermischte Schriften, größtentheils apolog. Inhalts. 2 Thle. 1838. 39.
— Stunden christlicher Andacht. 3. Aufl.
Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1. Bd. 4. Aufl. 1838. 2. Bd. 1. Abth. 1837.
Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu. 4. Aufl. 1841.
— Reformatoren vor der Reformation. 2 Thle. 1841.
— Historisch oder Mythisch? 1838.
— über den unterscheidenden Charakter des Christenthums. 1845.
— Commentatio de Beryllo Bostreno eiusque doctrina. 1841.
Ullmann und Hauber, zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung. 1845.
Umbreit, christliche Erbauung aus dem Psalter. 1835.
— Commentar über die Propheten. 4 Bde. 1841—1845.
Unruhen, die, in der Niederländischen reformirten Kirche während der Jahre 1833 bis 39 rc. Herausg. von Gieseler. 1840.
Vorländer, tabellarisch-übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte. 1. u. 2. Heft. 1835 u. 38.
Biblische Weihnachtsgabe für Jung und Alt.
Wieseler, chronolog. Synopse. 1843.
Wiggers, G. Fr., pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle. 1839.
— J., kirchliche Statistik. 2 Thle. 1842. 43.
— Geschichte der Mission. 1. Theil. 1845.







